

GIORDANO BRUNO



ÍRTA

DR. SZEMERE SAMU



BUDAPEST,

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KIADÁSA

1917.

GIORDANO BRUNO

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVKIADÓ VÁLLALATA

ÚJ FOLYAM
1917—1919. CYCLUS

GIORDANO BRUNO

ÍRTA
DR. SZEMERE SAMU

AZ 1917-İK ÉVI ILLETMÉNY MÁSODIK KÖTETE

445398

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

A M. T. AKADÉMIA
FŐTITKÁRI HIVATALA



Hornyánszky Viktor cs. és kir. udvari könyvnyomdája Budapest.

M. TUD. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

ELŐSZÓ.

E mű képet akar adni Giordano Bruno életéről és philosophiájáról, kapcsolatban a renaissance culturájával. Ennek megfelelően három részre oszlik: I. *A renaissance culturája*, II. *Giordano Bruno élete*, III. *Giordano Bruno philosophiája*.

Az első rész első fejezete annak a műveltségi milieunek adja általános jellemzését, a melyből az újkor-kezdeti philosophiai törekvések kisarjadzottak. A renaissancekori művelődés egyes alapvonásainak a középkorban igyekszem felmutatni gyökerét, másrészt ráutalok röviden arra, miként izmosodnak vagy gyengülnek azok a következő korokban. E tárgyalásmóddal együttjár, hogy a renaissance kora nem határolódik el időbelileg pontosan bizonyos évszámokkal. Történeti áramlatok nem tűnnek ilynemű szigorú megrögzítést. Így az sem lehet meglepő, hogy Bruno mint a renaissance legnagyobb és legjellegzetesebb gondolkodója és culturájának philosophiai tolmácsolója mutatkozik be, noha a kort, a melyben élt, rendesen nem számítják már a renaissancehoz. Ennek a résznek második fejezete a brunói philosophiának mintegy phylogenetikáját akarja adni. Előbb általánosságban

jellemzi az új utakon járó gondolkodást, majd az egyes philosophusok tanait vázolva mutatja be az új problémák felötlését s a megoldásukra irányuló kísérleteket. Ezzel a brunói philosophia hosszabb fejlődési folyamatba illeszkedik bele; látjuk, honnan kapja problémáit s részben ezek megoldásának fogalmi eszközeit; a maga egészében pedig mint a renaissance gondolkodásának egységesítő összefoglalása és betetőzése jelenik meg.

Bruno életrajzában felhasználtam mindazokat a documentumokat, a melyeket a Bruno-kutatás eddig felszínre hozott. Főforrásom persze a velencei inquisitio-pör aktái és Bruno művei voltak. A *Giordano Bruno Párbeszédeiben* (Filozófiai Írók Tára XXVII.) adott rövid életrajztól ez az életrajz nemcsak terjedelménél fogva, hanem egyes tények magyarázatában is többé vagy kevésbé lényegesen különbözik. Így pl. másként világítom meg itten Bruno genfi és velencei magatartását, úgyszintén állásfoglalását a „kettős igazság“ tanával szemben. Általában Bruno alakja itt bizonyára egységesebbnek tetszik majd, mint ama rövid vázlatban. A fejezetekre osztáshoz a történeti anyag szolgáltatta a caesurákat. Mint viszonylag önálló egységek emelkednek ki Bruno élettörténetében egyrészt a philosophiai alkotás termékeny évei, másrészt a philosophus szereplése az inquisitio törvényszéke előtt. Ezeket a második és harmadik fejezet tárgyalja. Az előző korszakot, talán nem helytelenül, *Bruno ifjúsága* címen foglaltam fejezetbe. Végül külön fejezet

Brunónak sokcsillámú egyéniségéről próbál egy-séges képet rajzolni.

A Bruno philosophiájáról szóló rész a dolog természeténél fogva a legterjedelmesebb. Első fejezete Bruno forrásait, a harmadik Bruno hatását vizsgálja; a középső második, a legfontosabb és legrészletesebb, Bruno tanainak rendszerét adja. Feladatomban tartottam a brunói gondolatokat nemcsak egyszerűen kifejtteni, hanem magyarázni és értelmezni is; de azon voltam, hogy az olvasó mindig érezze, mikor beszél a philosophus és mikor a magyarázó. Felhasználtam magyar és olasz szakfolyóiratokban megjelent korábbi idevágó dolgozataimat is. Az új keret persze itt-ott némi kiegészítést tett szükségessé, egyik másik ponton talán a magyarázat is továbbfejlődést mutat; de lényegesen nem változtattam rajtuk.

Bruno műveit a legújabb kiadások szerint idézem. Így a latin műveket a nemzeti kiadás szerint: JORDANI BRUNI NOLANI OPERA LATINE CONSCRIPTA PUBLICIS SUMPTIBUS EDITA: Recensebant *Fiorentino Imbriani, Tallarigo, Tocco, Vitelli*. Napoli—Florentiae, 1879—1891. (Három kötet nyolcz részben.) Az olasz műveket e kiadás szerint: GIOR-DANO BRUNO. OPERE ITALIANE. (Három kötet. Az elsőt és másodikat *Giovanni Gentile*, a harmadikat *Vincenzo Spampinato* adta sajtó alá.) Bari, Laterza, 1907—1909. A latin művek idézésénél az első római szám a kötetet, a második ennek illető részét, az arab szám a lapot jelenti. A magyarra fordított olasz mű-

veket zárójelben a magyar kiadás szerint (GIORDANO BRUNO PÁRBESZÉDEI *Az okról, elvről és egyről és A végtelenről, a világegyetemről és a világokról*. Olaszból fordította s bevezető tanulmányokkal és magyarázó jegyzetekkel ellátta dr. Szemere Samu. Budapest, 1914. Filozófiai Írók Tára XXVII.) is idézem.

A mű megírásában tekintettel voltam arra, hogy Bruno gondolatvilágához a philosophia iránt érdeklődő nagyközönség is hozzáférközhessen; természetesen a nélkül, hogy ezért a problémákat lejjebb akasztottam volna, vagy hogy a tudományos érdek bármiként is károsulna. A polemiától tölem telhetően tartózkodtam, az a művet túlságosan megduzzasztotta volna; a Bruno-irodalomban tájékozott szakember a novumot így is meg fogja találni. Hogy e mű tisztán tudományos szempontokat követ és semmiféle irányzatot nem akar szolgálni, azt szinte felesleges hangoztatni. *Non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*: ezek a világfel fogást tartalmazó spinozai szavak, úgy vélem, kell hogy vezérelve legyenek minden tudományos értékre számot tartó történeti kutatásnak.

Végül kedves kötelességemnek tartom, hogy ezen a helyen is köszönetet mondjak dr. Fináczy Ernő egyetemi tanár úrnak azért a szíves jóindulatáért, a melylyel saját előadói hatáskörében művem megjelenését elősegítette.

DR. SZEMERE SAMU.

ELSŐ RÉSZ.

A renaissance culturája.

ELSŐ FEJEZET.

A renaissance culturájának általános jellemzése.

Minden korszaknak megvan a sajátos physiognomiája; mindegyik úgy él tudatunkban, hogy a maga egészében majd inkább a hagyományok alapján való továbbépítésre, a megszerzett cultura javak fenntartására, majd inkább új ösvények törésére, új művelődési területek meghódítására törekszik. A renaissance kiválón az újítás kora, az emberi szellemnek egyik legnagyobb, talán leghatalmasabb, legenergikusabb föllendülése. Minden téren új kezdések; régi, sokáig elnyomott, lappangó erők felszabadulnak; az emberiség fejlődése, miután sokáig egy helyben vesztegelni látszott, most mintha rohamlépésben sietne előre. Föléled az ókori irodalom és kiapadhatatlanul termékenyítő forrása lesz az új tudománynak és műveltségnek. Föllendülnek a képzőművészetek s eddig még utól nem ért magasságig emelkednek. Új életre ébrednek a régi philosophiai rendszerek s hatásuk alatt, de egy új világszemlélet kifejezése kép, küzdelmes útjára indul az új philosophia. A gondolkodás felszabadulásával

a vallásos lelkiismeret is kiküzdí autonómiáját; sok régebbi sikertelen próba után most diadalmaskodik a vallási reformatio. A nemzetek politikai életében új alakulatok mutatkoznak. Új felfedezések tágítják az ember földrajzi szemkörét. Új találmányok gazdagítják fegyvertárát a természet meghódításában. E sokféle friss hajtásból nőtt terebélyessé a modern cultura. Ha ezt meg akarjuk érteni, a renaissancehoz kell fordulnunk tanulságokért. Hatása még mindig tart; az energiák, a melyek akkor működésbe léptek, még most is elevenek; a program, a melyet a nagyratörő, bízó emberiség az újkor hajnalán maga elé tűzött, még ma sincs valóra váltva. A renaissancenak oly felette gazdag és változatos culturáját akként igyekszünk megérteni, hogy legkülönbözőbb jelenségeiben néhány jellemvonásnak vagy alapténynek a megnyilatkozását keressük s éppen ezeknek feltárása a következő fejtegetések feladata.

E feladat természete hozza magával, hogy a renaissancet a középkorral állítsuk párhuzamba; az ellentétetés erejénél fogva az új korszak vonásai jobban tűnnek szemünkbe. Legáltalánosabban szólva középkor és renaissance bizonyára úgy viszonylanak egymáshoz, mint egyháziasság és *világiasság*. A középkori ember lelkén az egyház uralkodik, ennek tanítása határozza meg a gondolkodás irányát, az ember és a világ értékét s a cselekvés normáit. A keresztény eszmekörben élő ember elfordul e földi élettől; ezt csak előkészületnek tekinti egy másvilági életre, igazi hazájára. Az embert eredendő bűnnel terheltnek látja, testi vágyait bűnnek bélyegzi. A szépségnek nincs varázsa számára, mert eltéríti gondolatait a hit tárgyaitól. A tudásnál többet ér a vakhit, a mely távol

tart minden kételkedést. A földi örömről való lemondás és az alázat, a büntudat folytonos ébrentartása és az imádság, a vezeklés és az önkínzás: ezek a legfőbb szabályok az ember magatartására, az üdv elérésének segítő eszközei. A renaissance korában mindez megváltozik. Az ember érdeklődésének súlypontja most *erre* a világra esik. Ezt érzi igazi hazájának, rajta akarja érvényesíteni erejét. Ebben a földi életben akarja fölépíteni boldogsága épületét, a mennyországot az égből a földre akarja varázsolni. A világi dolgok, a melyek ezelőtt közömbösek voltak előtte, most különös vonzóerőt nyernek s épp a világi érdekek előtérbetolulását az egyháziak és vallásiak mellett jeleztük e szóval: világiasság.

Azonban ha középkor és renaissance a maguk egészében egymással szembeállítva ilyen éles ellentétet mutatnak is, ez korántsem jelenti azt, hogy a valóságban is áthidalatlan szakítás történt a kettő között, még kevésbbé azt, hogy a régi kor vége és az újnak kezdete egy bizonyos időponttól számítható. Igaz ugyan, hogy a renaissance-eszmék képviselőiben igen eleven a forradalmiság tudata. A közvetlen múlttal tudatosan akarnak szakítani és magukat újítóknak hirdetik. Szenvedélyesen törekszenek újat létrehozni s bár éppenséggel sem lehet szó minden hagyomány sutbadobásáról, — mert mi egyéb az ókori tudomány és irodalom felújulása, mint egy régi hagyomány érvényesülése — a dolgokban a novumot erősen hangsúlyozzák; az újdonság már magában is érdem, s még később is Bruno Paracelsust a *novus* jelzővel dicsőíti. Ámde a történeti élet épp úgy nem tűr ugrást, mint a természet. A renaissance-nak is a középkorban mutathatók fel gyökerei. Walter Pater a renaissance-ról

írt szép tanulmányai elsejében a tizenkettedik század végét és a tizenharmadiknak elejét jelöli meg mint a renaissance kezdetét s ráutal arra, hogy a szellemi fellendülés tünetei: a testi szépség ápolása, a test tisztelete, az egyházi korlátok lerombolása egészen a középkori századokig követhetők visszafelé; továbbá, hogy a tizenkettedik századvégi korai gót építészetben, a lovagi szerelmi romantika képzetköreiben és a Provence költészetében már észlelhetjük a báj iránt való érzék ébredését, a mely később a classikus világ újjászületésére vezetett. Azt sem szabad hinnünk, hogy az új szellem lényegénél fogva ellenségesen állt szemközt a kereszténységgel s hogy az ókori eszmevilág felújulása egy új pogányságnak volt szülőanyja. Látnunk ugyan távolodást a vallástól. A világi érdekek előtérbe jutása sokszor vallási közömbösséget von maga után s az egyház maga is elvilágiasodik. De itt különbséget kell tenni a vallás és külső képviselője, az egyház között. Az ellenséges állásfoglalás majdnem mindig ennek szól, csak ritkán amannak. Az új szellem hordozóit, a humanistákat, épp legkiválóbb képviselőikben vallási érdekek mozgatják. A humánus tanulmányok végcélja szerintük „Krisztus igaz philosophiájá”-nak helyreállítása. Platoban és más Isten megvilágította pogányokban Krisztus előfutárait látták. Pico della Mirandola s általában a firenzei Akadémia a kereszténységnek az újra feléledt ókori philosophiával való megegyeztetésén fáradozott s egyes humanisták, mint Guarino és Vittorino da Feltre, külsőleg is mintaszerűen keresztény életmódot folytattak. S a mint e részben az újnak a régihez való kapcsolódását látjuk, úgy másrészt szembetűnik, hogy azok a középkori hatalmak, a melyek ellen az új eszmék, törek-

vések, nézetek síkra szálltak, messzire belenyúlnak az újkorba, majd látszólag legyőzve, majd ismét erőre kapva, de szívósan viaskodva megmaradásukért. A renaissance többek között az emberi gondolkodás felszabadulásának kora, de a kigyúlt világosság korántsem tudta az összes zúgokból száműzni a sötétséget. A babonahit sohasem virágzott jobban, mint ebben a korban; a démonokban, az ördöggel való szövetkezésben való hit szinte általános s még a kiváltságos főkből is a legfenségesebb gondolatok megférnek a legeszeveszettebb phantastikával. Így látjuk az újnak visszanyúlását a régibe, vagy hozzákapcsolódását a régihez s a réginek előrenyúlását az újba; sehol sincs szakadás, hirtelen változás, hanem mindenütt fokozatos átmenet, folytonosság. A mi a középkorban alig észrevehető csermely, a renaissance korában a cultura egész tág mezején uralkodó hatalmas folyammá dagad.

Ámde a világiasság vagy — a fokozatos változás mozzanatát szem előtt tarva — az elvilágiasodás csak nagy általánosságban jellemző vonása a renaissance-nak. Ha ezt a maga egészében megkülönbözteti is több-kevesebb határozottsággal az előző kortól és a következőtől, mégis inkább csak irányát jelzi a sokféle változásnak, mint lényegét. Ehhez közelebb férközünk, ha figyelmünket rátereljük egy mozzanatra, a mely határozatlanul benne rejlik a világiasság fogalmában s csak kifejtésre vár: az *értékelés* mozzanatára. A renaissance-kori művelődés minden területén mutatkozó sokféle változás lelki rúgója végelemzésben a megváltozott *életérzés*; ennek alapján az ember *másképp értékelte* önmagát és a világot, az életet és a halált, a bűnt és az erényt, a célt és a kötelességet, a múltat és a jövőt. A renaissance: újjászületés, a

nemzetek elnyomott geniusának felszabadulása, a régi értékek átértéklése; ez az *újjáértékelés* adott irányt az ember vágyainak, tűzött ki czélt törekvéseinek, jelölte meg terét alkotóerejének s szolgáltatta normáit egész magatartásának. Az újjáértékelésnek a cultura minden terén való megnyilatkozásait öt szempont alatt foglaljuk össze. A renaissance-ember újjáértékelte I. az embert, II. a természetet, III. a szépséget, IV. az észet, a tudást, V. az életet a maga egészében.

I.

Az ember újjáértékelésének legfőbb és legfontosabb megnyilatkozása az *egyéniiség* tudatának ébredése. A középkori ember magát csakis mint valamilyen közösséghez tartozót, valamely faj, nemzet, egyház, társadalmi rend vagy testület tagjaként fogta föl. Helyét, hivatását, élete formáit a közösség szabta meg s kiválóságának az volt a fokmérője, hogy mennyire közelítette meg az eszményt, a melyet az elébe állított. A renaissance-ember másképp ismeri meg embervoltát. Souverain egyéniiségnek tudja magát, a ki erejét és képességeit korlátlanul akarja érvényesíteni. Fittyet hány a közösség őrizte minden hagyománynak, legfőbb törvénynek azt tartja, a melyet maga szab magának s legfőbb kötelességének a saját önkifejtését. A renaissance szülötte az *uomo singulare*, *uomo unico*, vagyis az az ember, a ki többé nem valamilyen általánosság egy példányának, hanem összehasonlíthatatlannak, a maga nemében páratlannak, egyszerinek érzi magát s ilyenül is akar becsültetni. Értékét nem szünetelése határozza meg, hanem tehetsége; érvényesülésében nem az a döntő, hogy milyen rendhez tartozik,

hanem hogy mit tud. A renaissance korában lehetségessé vált tisztán az egyéni kiválóság révén a legmagasabb polczra emelkedni; még a fejedelmi trónra is.

Az egyéniség tudata azonban csak legszembeszőbb, nem egyetlen új vonása a renaissance-embernek. Épp oly jellemző rá nézve az, hogy a középkor egyoldalúságával szemben sokoldalúságra, lényének harmonikus kifejtésére törekszik. A középkori ember szellemi életében a vallás uralkodik. Lelkét úgyszólván csak egyetlen hangra akarja hangolni, a keresztény áhitatéra, s száműzni akar belőle mindent, a mi abban zavarhatná, vagy attól eltéríthetné. A földi élettel együtt megvetett minden arra vonatkozó szellemi működést s a világiakban való járatlanságot inkább kívánatos és Istennek tetsző dolognak látta, mintsem fogyatékoságnak. Még valóban nagyok is, a kiknek hatása messze túlterjed saját századukon, ebben a tekintetben koruk fiai. Szent Ágoston lelki életére elveszettnek tartotta azt az időt, a melyet ifjú korában Virgilius olvasásával, a szerelmes Dido siratásával töltött. Alcuinus is sajnálta, hogy gyermekkorában többre becsülte Virgiliust a szentek legendáinál. Szerzetesírók általában büszkélkedtek tudatlanságukkal; a nyelvtan ismeretének hiányát Isten áldása jelének tekintették s még Nagy Gergely is azt írja: „Az előszók helyét és a főnevek eseteit teljességgel megvetem, mivel illetlennek tartom az isteni kinyilatkoztatás szavait Donatus szabályaival korlátozni.“¹ Ezzel szemben az öntudatos renaissance-ember egyformán becsesnek érzi minden tulajdonságát. Nem talál magában semmi

¹ V. ö. *Symonds: A renaissance Olaszországban*, II. kötet. (Ford. Pulszky Károly. Budapest, 1882.) 53—54. l.

olyat, a mit erőszakosan elyomnia kellene, s ezért tudatosan minden lappangó képességét kifejleszteni igyekszik. A saját lényét élő *uomo singulare* mellett egy másik, de vele egybeolvadó eszmény az *uomo universale*: a minden iránt fogékony, sokoldalú, a szellemi élet minden területén, de a testi ügyesség minden fajtájában is egyformán járatos, egy szóval a *tökéletes* ember. S a renaissance-kor, főleg Itáliában, igen nagy számban mutatja az egyetemesen kifejlett egyéniségeket. Dante rendesen csak mint a Divina Commedia költője él a köztudatban, de mint lyrikus is elsőrangú; azonban már életében a philosophia és a theologia is a magáénak vallotta; ezenkívül kivált még a rajzolásban is, nagyon kedvelte a zenét és szenvedélyes politikus volt. A humanisták már tudományuk természeténél fogva is polyhistorságra hajlanak; nemcsak a classikus nyelvek ismerői, de ezek révén mindazoknak a történeti, természettudományos és philosophiai ismereteknek részesei, a melyek a felszínre került ókori művekben bennfoglaltatnak. A szakszerű tudományos foglalkozástól távolálló magánember is sokoldalú műveltségre törekszik. A firenzei kereskedő alaposan tudja gyakran a latin és görög nyelvet s nemcsak fiait, hanem leányait is bevezetteti neves tudósokkal a classikus világ ismeretébe. Általában jellemző a renaissance individualismusára, hogy a két nem egyformán vette ki részét az új műveltségből. Azonban legigazibb otthona az *uomo universale*-nak az a terület, a melyen az olasz népszellem alkotóereje a legnagyobbat hozta létre: a képzőművészet. Egyesek itt úgyszólván mindenben úttörők és a képzőművészet minden ágában a legfőbb magaslatot érik el. E mellett még tudósok és költők s mint emberek is a legtel-

jesebb életet élük. Leon Battista Alberti sokoldalúsága közmondásos; pedig ő, Burckhardt kifejezése szerint, úgy viszonylik Lionardo da Vinci-hez, mint a kezdő a befejezőhöz, mint a műkedvelő a mesterhez.¹

A sokoldalúan kifejtett személyiség vonásait ismerjük föl azon a képen is, a melyet Castiglione az eszményi társasági emberről rajzol az „Il Cortegiano”-ban. A tökéletes világfi a középszerűnél jobban értsen az irodalomhoz, tudjon ne csak latinul, hanem görögül is, legyen járatos a költők, valamint a szónokok és történetírók műveiben s maga is legyen gyakorlott a vers- és prózairásban. Értsen a zenéhez, sőt maga is játsszék valamilyen hangszeren, tudjon továbbá rajzolni s legyen műértő a festészetben. Azonban főfoglalkozása legyen a fegyverforgatás, a többi csak ennek ékessége. Hasonlókép az udvari hölgynek is értenie kell irodalomhoz, zenéhez, festészethez, tudnia kell tánczolni, enyelegve csevegni s mindenkit kedvesen mulattatni. Az egyetemes műveltség és ügyesség követelése mellett épp oly feltűnő az „udvarfi” alakjában az uomo singulare „magakiélése”. A renaissance tipikus fia ő, a raffinált társaság önös individuuma: minden és mindenki csak eszköz neki a maga tökéletesítésére, a társaság csak a közeg, a melyben képességeit érvényesítheti, s midőn előkelően hanyag sprezzatúrával a bámulók ítéletét elhárítani látszik, titkon élvezi a tetszést, a melyben önelégülten a maga becsét látja tükrözve.

Itt van helyén, hogy a humanismust is a magunk szempontjából méltassuk. A renaissancenak ez az

¹ *A renaissancekori műveltség Olaszországban. Írta Burckhardt Jakab. Fordította Bánóczy József. Bpest, 1895. I. köt. 190.*

egyetemes, az európai műveltséget századokra meghatározó szellemi áramlata is az ember újjáértékelésével van kapcsolatban. A világias hajlamú ember a természeti és szellemi világ megismerésére és a maga lelkében lappangó minden képesség kifejlesztésére áhitozott s vezetőre szorulván, ösztönszerűen a classikus ókorhoz fordult; ennek irodalmában a harmonikus lelkű ember megnyilvánulását és mindennemű ismeret gazdag tárházát vélte felfedezni. Bizonyos, hogy az ókori műveltség felújulását több körülmény magyarázza. Itália népe, a melynek kebelében az végbement, mindenkori classikus talajon érezte magát; olasz földön még a tizenharmadik században is latinul beszéltek; a városok nagy előszeretettel Rómához fűzték alapításuk történetét; egyes családok előkelő római nemzetségekre vitték vissza eredetüket; az ókori maradványok nagy tömege állandóan a hajdani nagyságra emlékeztetett; a politikai szakadozottság, a törvénytelen hatalmak sokasága a római-olasz imperium délibábját varázsolt a új politikai ideált keresők szeme elé. De ha mindezek, mint kedvező körülmények, előmozdították is az ókori szellem újraébredését, ezt első sorban az érteti meg, hogy az új eszményre törekvő ember egy eleven, szenvedélyes lelki szükségletét akarta vele kielégíteni. A humanismus először okozat s csak azután ok. Az öntudatra ébredt egyéniséget önkifejtésre való törekvése vezette a humanismushoz; de a humanismus visszahatott azután a renaissance-ember egyéniségére, támogatta önbecse felismerésében, még világiasabbá tette, táplálta szellemét sokoldalúságra és a világ megismerésére való törekvésében, sajátosságosan színezte minden nyilatkozását s konkrét alakot adott új embereszményének. Igen helyes ér-

zékre vall, hogy a classikus ókórral való tudományos foglalkozást *litterae humaniores*-nek nevezték. Mert ez alakítóan hat az ember egész jellemére, rávezeti magamagának helyes megismerésére és értékelésére, lelkét gazdagítja és finomítja, szóval *humanizálja*: műveltebbé és emberebbé teszi.

Az ember újjáértékelése jelentkezik a renaissance-embernek szenvedélyes hírvágyában, valamint a *nagy ember* iránt érzett tiszteletében is. Az értéke tudatára ébredt ember kiválósága jutalmául minél nagyobb körben való elismerésre tart számot; világiassága következtében a másvilági halhatatlanság mellett vagy helyett már ezen a földön halhatatlanságra törekszik. Dicsőségszomját még növeli és igazolja a római írók olvasása. Ezek legtöbbszörénél, főleg a legolvasottabbnál, Cicerónál, a hírnév mint legbecsesebb és legkívánatosabb földi kincs van föltüntetve. Költők, tudósok, fejedelmek, hadvezérek tetteit egyaránt a hírnév vágya mozgatja. A keresztény világnézetben még mélyen elfogódott Dantét, noha a *Divina Commedia* a hírnév semmiségét hirdeti, a költői babér áhitozása tölti el. Petrarcát is az a vágy hevíti, hogy neve fennmaradjon az utókor számára. Francesco Sforza dúsan javadalmazza az őt költeményekben ünneplő Filelfot. Az önérzet túltengése éppenséggel sem ritka jelensége a renaissance-nak. A humanisták általában, egyrészt saját nagyságuk tudatában kéjelegve, másrészt mert magukat tartják a mások hírneve szerzőjének és fenntartójának, gyakran a lángész megtestesüléseiként ünneptetik magukat. Cardano szerint csak minden ezer esztendőben születik oly kiváló orvos, mint ő. Nettesheimi Agrippa erre az önjellemzésre ragadtatja magát; „Ipse philosophus, daemon, heros et omnia“. Más-

részt a renaissance-ember nem is fukarkodik a nagy ember tiszteletével és csodálatával. A nagy költőt symbolikus actussal, a költőkoronázással, a győztes hadvezért ókori mintára rendezett diadalmenettel ünneplik. Nagy emberek látása végett hosszú utakat tesznek meg. Fejedelmek egymással versenyezve, udvarukba hívják őket s velük mint egyenrangúakkal és barátokkal bánnak. Híres emberek szülőházát, lakását és sírját, miként azelőtt egyes szentekét, kegyelettel őrzik és látogatják s a városok becsületbeli dolognak tartják, hogy valamelyik nagy ember csontjai pihenjenek falaik között.

Ugyancsak az ember újjáértékelésének bizonyossága testi-lelki mivoltának az írás- és szépművészet eszközeivel való gazdag ábrázolása. Már a korai humanismus költészete a középkorban ismeretlen élethűséget és mélységet mutat. Dante nagy eposzában az emberi szenvedély legkülönbözőbb fokozatainak és változatainak rajza, a lélekállapotoknak csodálatosan plasztikus megérzéskítése, az egyénített helyzetek és alakok sorának a legművészebb realismussal való ábrázolása tárul elénk. De a költészeten kívül is sűrűn találkozunk az egyéni élet megfigyelésével és leírásával. Az egyéni vonások iránt való nagy érdeklődés és fogékonyság, továbbá a classikus írók, Suetonius, Cornelius Nepos, Plutarchos példájának ösztönzése gazdag életrajzirodalomhoz vezetett. Dante élete Boccacciótól az első mű e nemben. Az egyéniségnek az a vágya, hogy magából minél többet megmentsen az utókor számára, az önéletrajzírásban keresett megvalósulást. A népek és városok sajátosságai s egymástól való különbségei is magukra vonják az írók figyelmét. Érdeklődést kelt minden emberi vonatkozás, testi és lelki egyaránt.

Ábrázolást talál a mindennapi élet eleven sürgése-forgása; katonai írók tárgyalják a katonaeletet; s Lorenzo magnifico és a környezetéhez tartozó költők még a parasztéletet is megéneklék költeményeikben.

A szépművészeteknek is, ha nem is kizárólagossággal, de elsősorban az ember a tárgyuk. A renaissancekori Olaszországban szinte művészi hitvallás: semmi sem szép, csak az ember. „A legszebb állat, a melyet a természet létrehozott, az ember“, mondja Cellini. Bármilyen eszméket akartak is megtestesíteni e kor művészei, mindenkép az emberi alak ábrázolására kényszerültek. Ebből a szempontból pedig az elvilágiasodásnak kettős folyamatát észlelhetjük. Egyrészt a természetfeletti tárgy mindinkább természetesebb, emberibb megérzőkítést nyer. Az úttörés érdeme Giottóé. Életet lehelő ábrázolásmódjával a hit mysteriumait közelebb hozta az emberi érzülethez; madonnái inkább az anyai szeretet, mint az áhitat jelképei. A legfőbb művészi magaslatot e tekintetben Lionardo Cenacolójának Krisztusa jelzi. Az isteni lényeket itt úgyszólván adaequat módon fejezi ki a realistikusan megalkotott emberi forma s ismeretes dolog, hogy ezt a tökéletességet a művész egy a valóság után concipiált arczkép erősebb átszellemítésével érte el. Másrészt a földi ember ábrázolása mindinkább több tért hódít, sőt a vallásos tárgykörön kívül egészen önállósul. A renaissance kezdetén a templomok belső falainak díszítése szolgálatában kifejlődő frescofestészet Dante nagy költeményéből, az utolsó ítélet eszmeköréből és a szentek életéből meríti tárgyait. Majd a szent személyek társaságában világi emberek jelennek meg, gyakran, például Ghirlandajonál, a donatorok vagy híres kortársak arczképei. Az egyéniség teljes

kifejlődése pedig megteremti az önálló arczképfestészetet, a mely Velenczében jut a legnagyobb virágzásra. S miként a költői és prózai leírás, úgy a festészet is lassanként az ember egész életét a maga körébe vonja. Benozzo Gozzoli a lovagi élet és a köznap foglalkozás egyes mozzanatait, komoly és mulatságos jeleneteit mutatja be képein. A Bassanókban meg éppen a parasztélet találja meg kimeríthetetlen termékenységgű ábrázolóit.

Az emberről való felfogás megújódását a renaissance korában legszemléltetőbben tükrözi az a fejlődés, a melyet az emberi *testnek* képírásban és képfaragásban való ábrázolása mutat. Ez a fejlődés abban az irányban történik, hogy a test- és léleknek a keresztény tanban gyökerező dualismusa mindinkább az egység felé törekszik, míg ezt végül a renaissance virágkorában a legteljesebben el is éri. Az ember mi-volta két elemének ama végletes kettészakítása és, a mi vele kapcsolatos, a testiség megvetése, magával hozta, hogy a trecentóban a meztelen test nem lehetett megérzékítés tárgya. Festők és szobrászok az emberi testnek ekkor nem érzik még szépségét, csak bűnös meztelenségét; ezt gondosan el is rejtik az idomokat teljesen elleplező ruházattal. Lemondanak a test formáiban és helyzeteiben rejlő kifejező erőről s inkább jelképes alakokat és mozdulatokat használnak elvont vallási és erkölcsi eszméik kifejezésére. Csak ez eszmék egész körének kimerülésével és az élethangulat nagyobb elvilágiasodásával irányul a művészek figyelme a testre. A quattrocento első nagyobbik felében képírók és képfaragók rendszerint az ötvösségen nevelődnek, ez a mesterség pedig a test formáinak pontos ismeretét követelte. Az emberi test

megismerésével a művészet annak új értékeléséhez is jutott. A mivel szemben azelőtt érzéketlen volt, az most a szépség legnagyobb csodája, az ábrázolás legméltóbb tárgya. A művészet most is szent tárgyakhoz van kötve, de ezek inkább csak alkalmak a test szépségének feltüntetésére. Az eszmeiség túlsúlyára és a test elhanyagolására a művészetben most a testiség túlsúlya és az eszmei oldal elhanyagolása következik, valamint a hatásra az ellenhatás, vagy a thesisre az antithesis. S a hegeli triadikus fejlődés e két phasisa után a renaissance-művészet betetőzésének kora meghozza a harmadikat: a test és lélek megbolygatott egyensúlya ismét helyreáll, a kettő nem is tetszik két különböző elemnek, hanem egy s ugyanazon való két mozzanatának. Az eszme és testbeli kifejezése elválaszthatatlanul összetartoznak; a legbecsesebb művészi tartalomnak az emberi test formái, mozdulatai, helyzetei a legadaequatabb tolmácsolói. Ha már Luca Signorelli képein is csodáljuk a test- és léleknek egységben való szemlélését, az emberi lényegegység legmeggyőzőbb benyomását Michelangelo festészeti és szobrászati alkotásaiból kapjuk.¹ A mi ezeknek titánikus emberalakjaiban ábrázolást nyer, az maga az egységes élet, a melyben nincs semmi töredékesség vagy szakadás; az egymással szemben azelőtt oly idegenszerű testi és lelki elem a legtökéletesebb egységbe olvad, jobban mondva: ennek őseredeti volta mellett a test és lélek kettőssége csak az egyazonos lényeg két különböző elnevezésének vagy az elemző gondolkodás eredményének tetszik. Michelangelo for-

¹ V. ö. *Simmel: Michelangelo*. Logos I, 209. és kk. Tübingen, 1910.

malátásában egy új világfelfogás nyilatkozik meg: legművésibb szószólója ő annak a világérzésnek, a melynek Brunonál és Spinozánál a két mozzanatban, illetőleg attributumban — anyag és forma, kiterjedés és gondolkodás — nyilvánuló egységes substantia a megfelelő philosophiai kifejezése.

Összefoglalva a mondottakat: a renaissance korában az ember felfedezi magamagát; ráeszmél egyéni különvalóságára; érzi jogát valamennyi képességének kifejlesztésére; igyekszik magát megismerni és ábrázolni; gyönyörködik magában, testében éppúgy, mint lelkében. A középkor önmegalázása és önmegvetése után az ember újra a maga becsének ébred tudatára: érzi a maga *méltóságát*. Ennek az érzésnek legnagyobb kifejezésekként maradt ránk Pico della Mirandolának egy Rómában tartandó philosophiai párviadal megnyitására írt híres ünnepi beszéde az emberi méltóságról (*Orazione sulla Dignità dell' Uomo*). Főgondolatát tekintve, ez a beszéd az ember méltóságát a földnek s vele együtt az embernek a világegyetemben való középponti helyzetére alapítja. A világ teremtetésekor az Isten utoljára hagyta az embert és a világ közepébe helyezte, hogy maga köré tekintve mindent láthasson, megismerje a világegyetem törvényeit s csodálja szépségét és nagyságát. Oly lénynek teremtette, a mely magában sem égi, sem földi, sem halandó, sem halhatatlan; hanem rajta múlik, miként formálja jellemét, hogy állattá fajul-e, vagy Istenhez válik-e hasonlóvá. Az állatok az anyaméhből készen magukkal hozzák természetüket; egyedül az emberben van meg a csira mindenfajta életre, mert egyedül neki van *szabad akarat*. Picónak itt megnyilatkozó felfogása az emberről a renaissancet jellemző új szellemre vall s értékéből

nem von le semmit, hogy az új gondolat megokolása a középkori világszemléletben gyökerezik. Ha a gondolatot elválasztjuk megokolásától, akkor nem kevesebbet kapunk, mint az *ember új ethikai definitióját*. A szabad, de felelős, önelhatározásra jogosult, sőt kötelezett egyéniség eszméje, a mely Pico szavaiban egy letűnő korszak értékeléseiből kiemelkedni vágyó nemzedék biztatásaként hangzik, az idők folyamán mindinkább tisztulva és megvilágosodva, a modern életfölfogás egyik legbiztosabb és legerősebb meggyőződésévé lesz. Ennek az eszmének vallási térre való átvitele a reformatio lényege. A tizenharmadik században azután az egyéni szabadság követelményét a világi közösségekkel szemben is hangoztatják s igyekeznek meglazítani az embernek az államban és társadalomban való megkötöttségét. Legmélyebb értelmét s egyszersmind legkristályosabb kifejezését az akarat autonómiájának eszméje Kant erkölcsphilosophiájában találta. S miként Piconál, úgy az újkori philosophia nagy regenerátoránál is szerves kapcsolat van az ember szabadsága és az ember méltósága közt; ez éppen az embernek azon a képességén alapszik, hogy a maga lelkiismerete szerint határozza el magát s az érzékek önkénye ellenében az észből származó erkölcsi törvény szerint cselekedjék. A legfőbb erkölcsi parancs a kanti ethikában egyszer így hangzik: határozd el önmagadat; máskor meg ezt a formát ölti: őrizd meg emberi méltóságodat.

De általánosságban is azt mondhatjuk, hogy az embernek a renaissance korában végbement újjáértékelése mintegy vezérmotívuma a következő századok életfölfogásának s ezek egész művelődésére rányomja bélyegét. Bármily forradalmak viharzottak át az újkori

ember lelkén; bármennyire megváltozott világképe az új tudományos felfedezések nyomán; bármily alárendeltnek kellett fölismernie cosmi kus helyzetét: minden szellemi vívódáson keresztül culturája megtartotta individualistikus jellegét: az ember csak mint egyén érdekelte, az egyén rendeltetése, sorsa, boldogsága az életbölcseleti fejtegetések tárgya, az egyén fejlődése és kiművelése foglalkoztatja a paedagogiai elmélkedőket. Betetőzését ennek az individualismusnak, legnemesebb képviselőjét éppúgy, mint a leghatásosabb kifejezőjét Goethe alakjában láthatjuk. A német költőfejedelem ezer színben ragyogó lényének az ád egységet, hogy minden élményéből a maga személyiségére nézve tudott hasznot húzni, hogy roppant sokoldalú életmunkája, művészi és tudományos törekvései egyaránt, egységes teleologiai kapcsolatba sorakoznak, a melynek mintegy alapeszméje ő maga, egyéniségének minél nagyobb elmélyítése, minél többoldalú kiképzése. Azok a művei, a melyek az emberi életre vonatkozó legmélyebb belátását tartalmazzák, Faust és Wilhelm Meister, az egyéniség tökéletesülésének, tévedéseken és botlásokon át való aesthetikai nevelődésének és erkölcsi nemesbedésének nagy költeményei. Az ember legfőbb java: egyénisége — ebben foglaltatik Goethe életbölcseiségének summája. Schiller az ember tökéletességét érzéki és eszes mivoltának összhangjában, valamennyi lelki képesség kiegyenlített, játékszerű együttműködésében, egyszóval a lelki harmoniában találta; Goethe elfogadta ezt a meghatározást, mert benne a maga érzése kifejezését, talán a maga valójának definitióját látta. A két herosnak ilyenmő kijelentéseiben mintha a renaissance lelke szólalna meg. Csakhogy Goethe inkább az egyéniséget, Schiller inkább a sokoldalúságot és a

harmoniót hangsúlyozza. Amaz az új embereszménynek individualistikus, emez universalistikus mozzanatát állítja előtérbe. Így azok a szellemek, a kiknek classikus költészetében megszoktuk a humanismus kései, de legbecsesebb gyümölcsét csodálni, midőn az emberről való legmélyebb meggyőződéseiket rögzítik meg, a legtisztultabb formában a renaissance értékeléseit juttatják érvényre. — S vajjon az individualistikus cultura e tetőfokának meghaladásával lényegesen változtak-e ezek az értékelések? A tizenkilenczedik századot méltán mondják antiindividualistikusnak, mert éles és tudatos ellentétben az előző korszakkal, az embert mint nemzetet, társadalmi osztályt, emberiséget, egyszerűen mint közösséget fogja föl, a mely az egyént mintegy elnyelni látszik. De éppen ez egyformásító, az ember egyéntudatát veszélyeztető törekvések közzepett emelte fel szavát Nietzsche, mindenkinél harsányabb hangon hirdetve az egyéniség jogait s a culturának oly interpretatióját adva, a mely a nagy egyéniségben látja az emberiség czélját és értelmét s haladásának tulajdonképeni fokmérőjét. Bármiként ítéljük is meg Nietzsche tanítását a maga egészében, az egyéniség ilyen értékelése a maga egyoldalúságában és túlzottságában is úgy hangzik mint az emberiség geniusának intő szózata: hogy az ember az egyéniségről, e szent örökségről, le nem mondhat a nélkül, hogy önmagát el ne veszítse, hogy legbensőbb és legbecsesebb magvában önmagát is meg ne semmisítse.

II.

A természet újjáértékelése szükségszerű velejárója az emberének. A renaissance-ember érzületének elvilágiasodása azt jelenti, hogy tudatában az értékfeletti világ veszített valóságértékéből s ez az érzékelhető világ lett számára az igazi realitás. Az előbb elhanyagolt érzékelhető valóság most az ember érdeklődésének középpontjába tolódott, mint a megismerő szenvedélyét izgató problémák végeérhetetlen sora, mint a szépség kiapadhatatlan forrása, mint hatalmi vágyának tárgya. Minél intenzívebben érezte magamagát, annál határozottabban bontakozott ki vele szemben az objectiv világ is. Az élet teljességére vágyakozó egyéniség a természettel szemben sem lehetett passiv; szemébe kellett néznie, hogy mit jelent számára; vizsgálnia kellett barátságos és ellenséges vonásait; viszonyba kellett hoznia a maga képességeivel, hogy uralkodhassék rajta, vagy alkalmazkodhassék hozzá. A kifejlődő egyéniségnek a természetet is mintegy fel kellett szívnia magába; viszont a természetről való új felfogás csakis a kifejlődő egyéniség tudatában alakulhatott ki. Az ember és a természet újjáértékelése a művelődés egy s ugyanazon phasisának két különböző mozzanata: kölcsönösen feltételezik egymást, correlativumai egymásnak.

Azt lehet mondani, hogy a természet, valamint előbb osztozott abban a lenézésben, a melylyel a középkori ember önmagát illette, most részese lett az önlebecsüléséből kiemelkedő renaissance-ember méltóságának. Az ember magával szinte egyidőben fedezi fel a természetet s miként önmagát, úgy a külvilágot is igyekszik szóval leírni és művészetben ábrázolni. Az

európai emberiség földrajzi és természettudományi szemköre soha oly rohamosan nem tágult, mint a renaissance korában. Az utazásokkal és fölfedezésekkel karöltve a tudományok egész sora indult virágzásnak. Hatalmas lendületet vesznek a földrajzi tudományok, a mathematikai és physikai földrajz, a cosmographia s velük kapcsolatban az állat-, növény- és ásványtan. Ilyen irányú érdeklődésre vallanak a fejedelmi udvarokban nagyon gyakori állat- és növénygyűjtemények is. A különféle növényfajokat, -változatokat és gyümölcsnemeket tenyésztő díszkertek, vagy exotikus állatokat őrző ketreczek épp úgy hozzájárulnak valamely fejedelem hírnevének gyarapításához, mint akár az udvarában élő nagy tudós, költő vagy művész. A természettani tudományok egyelőre még bölcsőkorukat élik. Fellen-dülésüket késlelteti a humanismus is azzal, hogy magának foglalja le a legjobb szellemeket. Viszont a humanismus sok ösztönzést rejt az exact kutatásra. Jól ismert dolog, hogy a matematikusok, astronomusok, orvosok, anatomusok, gyakran az ókori szerzőkkel való foglalkozás, esetleg a helyes szövegek restructiója közben kaptak impulsust eredeti kutatásaikhoz. Bizonyos az, hogy a természettudomány mindinkább felszabadult a tekintély járma alól s mindjobban bízott a megfigyelésben és tapasztalatban. Ezekre támaszkodva az egyik természettani tudomány még magában a renaissance korában az érettség stadiumát érte el: az astronomia. Fejlettségének fokmérője az a fölfedezés, a mely képes volt az egész régi felfogást kiemelni sarkaiból: a copernicusi elmélet. — Mindebben pedig előljárnak az olaszok. Ők az első és legnagyobb felfedezők. Az exact tudományokban is Itália az európai nemzetek mestere. Copernicus és Regio-

montanus az olaszokhoz jártak iskolába s az új physika keletkezését Galilei nagy alakja jelöli.

Ugyancsak az olaszok tudtak először gyönyörködni a természet szépségeiben is. Az újkori népek közül ők fedezték fel a tájak szépségét. Valóban mély megindulást a természet szemlélete az olasz renaissance-ember lelkében kelt először. Danteról tudjuk, hogy a gyönyörű olasz táj élvezése végett magas hegyekre hágott föl. Petrarca is a természet ölére menekült időnkint, hogy kipihenje a társaságot és a nagy világot. Enea Silvio, a későbbi II. Pius, az első, a ki az olasz táj szépségét nemcsak élvezte, hanem részletesen le is írta. A tizenötödik század végének és a tizenhatodik elejének latin költészete, főleg lyrája, noha formára és hangra nézve az ókori költészetben keresi mintáit s a költői tartalmat legszívesebben mythologiai mezbe öltözteti, azt az egészen modern jelenséget mutatja, hogy az ember érzelmi élete szeszszövődik a természeti környezettel, a természeti képek az ember belső életének tükrözései.¹

A képzőművészetben eleinte csak félénken jelentkezik a külvilág. A bibliai tárgy protagonistája szükségkép az ember; a természetnek legfeljebb csak a több vagy kevesebb gonddal kidolgozott háttér szerepe jut. De azért a külvilágnak a második helyre szorulása mellett is oly haladás észlelhető, a mely sejtetí ábrázolásának későbbi önállóságát. A tizenötödik században Paolo Ucello, Brunelleschi és Masaccio a távlat és a rövidülés törvényeinek megállapításán fáradoznak. Ugyancsak ebben a korban keletkeztek olyan képek is, a melyeken a vallásos thema

¹ V. ö. *Burckhardt* id. m. II. 21. és kk.

vagy általában az előtérben lévő alakok csak ürügynek tetszenek természeti vagy építészeti szépségek feltüntetésére. Majd remek paloták, tornyos városok láthatók a frescók háttérében, majd pedig az emberalakoknál jobban képzeletizgató sziklák, erdők vagy tergerpartok kötik le a figyelmet. Egyesek, mint Gentile da Fabriano vagy Benozzo Gozzoli, a növény- és állatvilágot festik nagy kedvvel: kerteket, mezei virágokat, különböző fákat, furcsa madarakat, négylábúakat, hüllőket és rovarokat. Paolo Ucello egész állatseregleteket és madárgyűjteményeket festett.¹ Oly magas fokára a művészi ábrázolásnak, mint az ember, persze nem jutott a természet a renaissance korában. A gazdag virágzás és a teljes önállóság ezen a téren a renaissancet követő századokra esik és elsősorban a németalföldi festészetnek volt fenntartva. A természet a maga bűvös kimeríthetetlenségében itt találta meg igazi méltatását. Nincs a külvilágban semmi oly csekély, a mi most magamagáért ne válnék érdekessé. A roppant levegőég és a tenger, a szűz természet és az emberkéz alkotásai, az állat- és a növényvilág, a hegység és a síkmező, az erdő és a patak, még a csupasz göröngy is: mindezek, mintegy részei egy istenivé avatott mindenségnek, már pusztá létük által is becsesekké és a festő ecsetjére méltókká lesznek. Ám e végtelen birodalom művészeti meghódításának kezdete a renaissance dicsősége.

Egy másik mozzanatát a természet újjáértékelésének abban kell látnunk, hogy a középkorban holtnak és lélektelennek fölfogott természetet most *elevennek* és *lelkesnek* érezték. A maga testét becsülő s azt lel-

¹ V. ö. Symonds, id. m. III, 197. és. kk.

kével egynek érző ember mintha a maga túláradó életerejéből a természetnek is juttatott volna s élet-fuvalattával lelket lehelt volna beléje. A nagy Pan, a ki valamikor a kereszt feltüntén meghalt, ismét feltámadt halottaiból. De a mindenség e meglelkesítése is már a középkorban jelentkezik, még pedig igen határozott és felette poetikus formában assisii szt. Ferencznél (1182—1226). E mystikus lánglélek mindent átfogó szeretetében az egy isteni élet megnyilatkozását pillantotta meg mindenütt s magával rokonnak érezte az egész természetet. Naphymnusában testvéreiként köszönti az eget minden csillagzatával s a földet minden tenyészetével, a szelet s a felhőt, a vizet s a tüzet. A legenda szerint prédikált a lég madarainak, az erdő és a mező vadjainak. Vallásos érzés és természetszeretet sohasem olvadt bensőbb harmoniába. Megkapóan kifejezi ezt a harmoniát a legendának az a bűvös-bájos mozzanata, a mikor a szent egy rózsát áldoz a mennyei Szűznek. A modern pantheistikus világérzésnek az assisii szent a középkori előhírnöke.

A renaissancekori ember értékelésében, mint az eddigiekben megállapítottuk, a természet méltóságot és életet nyert. Ebből a megállapításból könnyen szembetűnnek a hasonló vonások a természet és az ember fölfogásában. De ez értékelésbeli hasonlóság alapján sajátságosan határozódik meg az ember helyzete a külvilággal szemben. Ember és világ nem idegenek egymáshoz, a kettő lényegre nézve rokon vagy azonos: az ember mivolta az egyetemes világalapban gyökerezik. Ámde ha az ember ekként fogja föl világhelyzetét, akkor szükségkép összeütközésbe kerül a maga egyéniségtudatával. A kettő között az ellen-

mondást világosan kifejezi a következő antinomia: az ember egyrészt mint öntudatos, zárt egyéniség élesen különvállik és elhatárolódik a nagy mindenségtől; az ember másrészt mint elenyésző kis láncszeme az egyetemes világtörténésnek, ebbe elválhatatlanul bekapcsolódván, elmerül, felolvad a nagy mindenségben. Egyszer az egyén mint önálló, külön világ áll szemben a világegyetemmel; máskor a világegyetem magából bocsátja ki, illetőleg magába nyeli az egyént. Ez az antinomia persze csak a philosophiai gondolkodásban vált teljesen tudatossá s két ellentétes érzelmi tendenciára utal, a melyek mindegyike korlátlan érvényesülésre törekszik, de éppen ezért kölcsönösen kizárják egymást. Így támad az ember lelkében szükségyszerűen amaz eszmei conflictusok egyike, a melyeknek a dolog természetében rejlő megoldhatatlansága az újkori philosophia történetét oly megkapóan drámaivá teszi. A renaissance felvetette kérdés megoldásának kísérletei a jelenkorig nyulnak.

III.

A szépség újjáértékelésének külön pontban fejtegetése első tekintetre talán nem látszik eléggé igazoltnak. Hiszen rámutattunk már a gyökeres különbségre a középkor és a renaissance között a szépségnek becslését illetően s szoltunk az ember és a természet aesthetikai méltatásáról és művészi ábrázolásáról a renaissance korában. Ámde itt arról van szó, hogy megjelöljük a szépség szerepét a kor életében egyáltalán. A renaissance culturája kiválóan aesthetikai cultura. A szépség itt az egész életet átható tényező, absolut eszmény, az élet legfőbb mértéke.

Nincs oly korszaka az emberi művelődésnek, a mely a szépséget ennyire minden magatartás irányítójává, minden tény, helyzet, cselekvés értékmérőjévé tette volna. Jellemző, hogy míg a cultura más területein, mint a tudományban és a philosophiában, a renaissancenak inkább csak a kezdeményezés, a magvetés szerepe jut, addig a művészet terén a virágzás és érettség legmagasabb fokát éri el. Valamennyi lehető érték közül a renaissance az aesthetikaiak terén alkotta a legmarandandóbbat, teremtmőereje a szépség megvalósításában összpontosult. De a művészet csak a legszembeszökőbb tünete a renaissancekori művelődés aesthetikai jellegének. A renaissance-ember aesthetizálta magamagát, művészetté emelte társas érintkezését, műremekké alakította lakását és egész környezetét, a szépség formáiba öltöztette ünnepeit, szertartásait és minden ténykedését. A társadalmilag magasabbrendű egyén oly irányban fejlesztette lényét, hogy aesthetikai benyomást keltsen. A cortegiano mindenhezértése nem gyakorlati célokat szolgáló élettartalom, hanem dísz, a mellyel gyönyört szerez önmagának s kápráztat másokat. Irodalom, festészet, zene: ezek állnak a világfi műveltségi receptjén első helyen, mert velük fitogtathatja szellemét és képességeit s mulattathatja a társaságot, különösen a hölgyeket. A renaissance korában honosodott meg az előkelő olasz társaságban a zene és az ének, mint minden szórakoztató együttlét szükséges kísérője. Ugyancsak ekkor fejlődött ki Itáliában a társalgás művészete, az udvariasság és a tapintat, a könnyed beszélés és beszéltetés s mindaz, a mi a későbbi franczia szalonélet finom illatát teszi. A művészet megneemesítette a fényűzést is s ezáltal ez éppúgy vagy még inkább a magasabb

létnek, mint a pazar gazdagságnak vált kifejezőjévé. Kezdve a lakásnak képekkel és művészi szőnyegekkel való díszítésén, a festői és változatos öltözködésén, a hasznos tárgyak művésziékké alakításán, egészen a czukrászsütemények és pástétomok plasztikus formálásáig: mindenben érvényesítette szépet alkotó kedvét a renaissance-ember. E mindent átható szépérzékre vall a ruházatban és az étkezésben mutatkozó tisztaságszeretetet is. A renaissancekori olaszok általában tisztábbak az északi népeknél. Az Itália finomabb életformáihoz szokott Giordano Bruno megbotránczik az angolok tisztátalanságán, többek között azon a szokáson, hogy még előkelő társaságban is valamennyien egy körbe járó serlegből isznak. Az olasz műveltségű Mátyás királynak „csodaszerű” tisztaságáról külön fejezetet ír a jeles tetteit és mondásait följegyző Galeotto. A nyelv is a renaissance korában művészi önczéllá lett. A társaságbeli olasz embernek minden körülmények között igyekezete a *bel parlare*: a könnyed és mégis méltóságos, világos és fordulatosan elmés, színes és árnyalatos *szép* beszéd. A humanistákat is a classikus írókban a régi kor művelődésénél, élet- és világfölfogásánál, általában a tartalomnál jobban érdekelte a szép külső forma, a dictio, a rhythmus. A beszéd formális aesthetikai oldalának élvezetével függ össze a szónoklat nagy szerepe a renaissance életében. Minden nyilvános alkalomnak, egyházinak és világinak, gyászosnak és örvendetesnek, a szónoklat adott díszet és ünnepélyességet. De a szónoktól művészi kvalitásokat követeltek. Innen van a Cicero oratióin iskolázott humanisták nagy tekintélye és minden magasabb hivatalban való nélkülözhetetlensége. Innen van az is, hogy világiak jogot nyertek a templomban való pré-

dikálásra, hogy szentek ünnepein is gyakran a pap helyett humanista lépett a szószékre, hogy még püspökök hivatalbaiktatásakor is humanista mondott beszédet — olykor ódáiban és hexameterekben. A renaissance korában aesthetikai megítélés alá esik még a hadviselés is. A hadakozó pártokkal lelkileg semlegesen szembenálló condottiere egyrészt álhadimozdulataival ellenfelét az ütközet félbehagyására igyekezett rábírní, másrészt objectiv szemlélőként élvezte a mozdulatok pontosságában és czélszerűségében rejlő „szépséget“, olyformán, mint a hogyan a sakkozó élvezi a kellő hozzáértéssel vitt játszma húzásait.

A túltengő aestheticismussal kapcsolatos az az erkölcsi közömbösség, az ethikai lelkiismeretnek az a tompultsága is, a mely a renaissance-kori társadalom minden rétegében, a legfelsőben éppúgy, mint a legalsóban, mindenütt mutatkozik. Ezt a jelenséget persze bajos volna egyetlen okból származtatni; a magyarázó tényezők között bizonyára a legfontosabbak egyike az egyéni vágyak és szenvedélyek korlátlansága, a melynek az erkölcsi tekintetek is szükségkép áldozatul estek; azonban kétségtelen, hogy az ethikai értékek elhomályosulásában az aesthetikaiak kizárólagosságra törekvésének is nagyon sokat kell betudnunk. A renaissance embereszményében alig van nyoma az erkölcsi elemnek. A cortegiano becsületbeli makulátlansága is inkább aesthetikai, mint erkölcsi tulajdonság s annak párba j révén való megvédése és igazolása épp a renaissance korában lett divattá. A történelem nagy alakjaiban a kiválóság mellett meglátták ugyan az esetleges gyarlóságot vagy bűnt is; de ezt a nagyság kiváltságának tekintették s nemcsak elnézték, hanem még biztatást is merítettek

belőle lelkiismeretük elaltatására. Az olasz *virtù* sem jelentett erényt erkölcsi értelemben, hanem erőn és tehetségen, tehát a képzeletet megkapó s így aesthetikai sajátságokon alapuló derekasságot. Ennek amorális jellegét legjobban az mutatja, hogy a *sceleratezza*-val, a bűnösséggel sem tartották összeférhetetlennek. Az erkölcsi megítélést általában másodrangúnak, a kíváló emberrel szemben jogosultságát vesztett szempontnak tartották; vagy pedig a bűnt is a képzeletet izgató oldaláról nézték s mint művészi alkotást aesthetikailag értékelték és élvezték. Benvenuto Cellini megölte a milanói Pompeót, a pápa mégis szabadságlevelet akart neki kiállíttatni. Mikor ez ellen a meggyilkoltnak egyik barátja felszólalt, a pápa rákiáltott: „Tudd meg, hogy művészetökben oly ritka emberek, mint Benvenuto, nem esnek a törvény alá”.¹ Cesare Borgia legkiáltóbb gázságainak egyikét, a condottierék hírhedt senigagliai törbecsalását, Olaszországszerzte mint „valóban szépet” emlegették és csodálták. Még a bosszú ténykedéseit is aesthetikai szempontból nézték. A mit a renaissancekori novellairók s a későbbi kor drámaköltői is oly kiapadhatatlan kedvvel rajzoltak, a bosszú elodázódását, a hálónak az áldozat körül való fokenkénti összehúzódását, a bosszúállónak teljes anyagi és szellemi diadalt biztosító körülmények lassú kifejlését s egy alkalmas időpontban kedvező összehatását: mindezt a renaissance-ember előbb mint *bella vendettát* az életből szívta magába mohó gyönyörrel, úgy hogy erkölcsi fölháborodás, részvét, vagy más morális érzések egyáltalán nem jutottak szóhoz.

¹ L. Benvenuto Cellini életrajza, II. könyv, III. fejezet.

A renaissance életében a szépség mint a lelkeken uralkodó szellemi nagyhatalom jelentkezik; ámde ez a szerepe magában a korban nem vált még igazán tudatossá. A renaissance *élt* aesthetikai életet, de még nem *eszmélt* reá; nem adott magának számot a művészet mivoltáról és rendeltetéséről; nem helyezte bele a szépet az élet egészébe; nem próbálta megállapítani jelentőségét az ember és az emberiség életére általában. A legnagyobbak közül egyeseknek, mint Leon Battista Albertinek, vagy Michelangelónak nyilatkozataiból néha kihangzik ugyan a művészet szentiségének érzése. De általánosságban a művészetről szóló elmélkedések csak formális-technikai mozzanatokat illetnek; a lényegre érintő kérdésekre csak itt-ott elszórt megjegyzések vonatkoznak. A renaissanceban vezető szerepre jutott értékeknek az ész előtt való igazolása és fogalmi méltatása későbbi századok elmélkedésének eredménye. Ezzel kimondjuk azt is, hogy a szépség újjáértékelése sem mult el a renaissance-szal. Életképességét megmutatta mindjárt az ellenreformációval szemben. Noha ez lényegénél fogva szépség- és művészetellenesen volt hangolva, mégis, mert le nem bírhatta, magába olvasztotta. A tizen-nyolczadik században, a mikor a vallási küzdelmek zaja elült már, s az ember, egy nagy értelmi cultura tetőpontján, áhítozva tekintett mindenre, a mi érzésvilágát rezgésbe tudta hozni, a szépség mint rejtélyes phaenomen a legjobb elméket foglalkoztatta. Winckelmann rajongva tárta fel és méltatta az antik képzőművészet remekeit. Lessing fáradhatatlan volt a költészet egyes műfaji kérdéseinek taglalásában, egy-szersmind egyetemesebb természetű aesthetikai problémák tisztázásának törekvéseben. Végül Kantban az

aesthetikai élet megtalálta első nagy philosophiai méltatóját. Eddigelé a philosophiai rendszeralkotók a szépséget másodrangú dologként kezelték; hol a megismerés, hol az erkölcsi élet szolgálatába állították. A königsbergi philosophus felismerte az aesthetikai értékek önállóságát másnemű értékek mellett. Rendszerében a szépség egy külön világ, a mely a megismerés és az akarat világát áthidalni van ugyan hivatva, de önállóságát a maga külön, az Ítéleterő Kritikájában kifejtett észelvei igazolják. Innen már csak egy lépés a legmagasabb polczig, a melyre a szépség az ember értékelésében egyáltalában emelkedhetik. Ezt a lépést megtette Schiller. Az aesthetikai magatartás, a mely a Kant előtti philosophusoknál a theoretikusnak vagy a praktikusnak alá volt rendelve, s Kantnál a theoretikus és praktikus mellett foglal helyet, a német költő-philosophusnál egyeduralomra tesz szert: a maga körébe vonja a theoretikus és a praktikus magatartást. A mit Schiller szépségnek nevez — a harmonikus lélekállapot, a mely az ember egész valójának, érzéki és eszes természete együttes működésének eredője —, az nemcsak az aesthetikai élvezés ünnepi pillanatainak kiváltsága, hanem az ember minden lehető magatartásának követelménye és eszménye, mert csak az teszi teljessé s a legmagasabb értelemben emberivé az embert. Éppen ezért, Schiller szerint, a szépség, a lelki képességeket harmonikus játékra készítő művészet, az emberiség nevelésének legfőbb, szinte egyedüli sikerrel biztató eszköze. — Ez a tanítás a szépség evangéliumának hirdetése a kanti philosophia fogalmaival. Mintha a renaissance szépségimádása hangzanék ki belőle; csakhogy egy nagy egyéniség nemes idealismu-

sán át minden salaktól megtisztulva és világfelfogássá mélyülve. Az újabb kor, a speculatio magaslatáról realisabb talajra szállva alá, bizonyára és joggal egyoldalúnak ítéli Schiller tanítását. De bármily szövevényesnek, bármennyire is az érdekek és ösztönök beláthatatlan sokaságától mozgatottnak ismerjük meg az emberi lelket; bármily szédületes sok tényezőtől függőnek láttassa velünk a történelmi erőket kutató tudomány az emberi nem fejlődését: — a legnemesebb, legfinomabb szellemekben újra meg újra felbukkan az emberiség aesthetikai nevelésének eszméje: a szépség, különösen a mint a művészetnek lélekkel teljes remekeiből szól hozzánk, ha nem is egyetlen, de egyik leghathatósabb tényezője az emberi nem tökéletesbedésének, megváltásának.

IV.

Az ész újjáértékeléséről három különböző, de egymást kiegészítő vonatkozásban kell szólni: az ész, midőn a renaissance korában újjáértékelésen megy át, szembe kerül a hittel, az érzékekkel és a történeti élet rejtettebb erőivel.

A középkorban a hagyománynak bírálat nélkül való elfogadása, a kételkedés nélkül való hit az a magatartás, a mely az embert az egyház felfogása szerint megilleti. A tudás értéke háttérbe szorul a hité mellett, illetőleg csak annak a tudásnak tulajdonítottak igazán becset, a mely a hit támogatására vállalkozott. A renaissance korában a világius hajlamú ember elfordult a hit tárgyaitól s midőn ennek a világnak a dolgait igyekezett megérteni, a maga gondolkodására volt kénytelen támaszkodni. A humanis-

mus, feltárva az ókor szellemi kincseit, a vallási hagyományyal világít állított szembe; ezzel pedig tápot adott az ember tudásvágyának s fegyvereket szolgáltatott az észnek a felszabadításáért vívott küzdelmében. A renaissance culturájának egyik legfeltűnőbb vonása a tudás, a műveltség rendkívüli megbecsülése. Azokat a kiváltságokat, a melyek régente a születéssel jártak együtt, most a műveltség biztosította az embernek. A társadalomnak renaissancekori új differentialódása is a műveltség elve alapján ment végbe. A középkorban voltak clerikusok, lovagok és parasztok; a renaissance korában műveltek és műveletlenek. A műveltség oly nagyhatalom, a mely le tudta rombolni a származás emelte korlátokat s fejdelmet, urat és parasztot egy szintre, egymás mellé helyezett. Aristoteles meghatározása szerint „a nemesség a kiválóságon és az örökölt vagyonon alapszik” Dante Convitójában a nemesség fogalma majdnem egészen független a születés minden feltételétől s csak az erkölcsi és értelmi kiválóságon alapszik. Különösen az utóbbin: a *nobiltà* a *filosofia* testvére.

Az ész szót eddig tág jelentésben használtuk, értvén rajta az emberi lélek értelmi oldalát általában. Szűkebb a szó jelentése, a mikor az érzékekkel való ellentétességében tekintjük. A renaissance vezethető vissza az újkori gondolkodásban olyannyira uralkodó rationalismus, vagyis az a felfogás, a mely az ész bizonyosságát az érzékeké fölé helyezi, a mely csak az ész megállapításait tartja egyetemeseknek és szükségeseeknek, míg az érzékelésen alapuló ismeretek szerinte megbízhatatlanok s az ész helyesbítésére szorulnak. Igaz, hogy a renaissance

sance másrészt éppen a tapasztalat szükségszerűségének hirdetésében is kezdeményező volt; a világias hajlandóság az ember és a világ megfigyelésére vezetett; már Vives a disputálás helyett maguknak a dolgoknak vizsgálatát tartotta kívánatosnak; s Lionardótól származik e mondás: a tapasztalat sohasem csal. Mindamellett a renaissancehoz fűződik az ész suprematiáját hangoztató értékbecsülés, noha ennek legszabatosabb elvi megformulázása későbbi időre tartozik. E fölfogás létrejöttében legnagyobb része van kétségkívül a leghamarább kifejlődött újkori pozitív tudománynak: a matematikának. A matematika igazságai észigazságok. Előnyük minden egyéb tudományos igazsággal szemben: biztosságuk, szabatoságuk, világosságuk. A matematika tételei abszolút meggyőző erejűek: egyetemesek és szükségesek. Minthogy ezek az abszolút bizonyosságú tételek az észből származnak, azt hitték, hogy az észből származó tételek mind abszolút bizonyosságúak. A hitében megingott, abszolút tudást szomjazó emberi szellem sok fájdalmas tévedés és kalandos kísérlet után nyugvópontra talált a matematikában; reá támaszkodva és tanulságaival felfegyverkezve más tudományos területeken is abszolút igazságokhoz vélt eljuthatni. Így lett a matematika valamennyi tudomány mintája; a matematikai igazság az igazság eszménye; a matematikai módszer a tudományos gondolkodás módszere általában. Ennek a *mathematicismus*nak¹ köszönhető a

¹ Így nevezi egyetemi előadásában Alexander Bernát a renaissance culturájának ezt a vonását: a matematikai gondolkodás mintaszerűségét a tudományos gondolkodás számára általában.

mathematikai természettudományok gyors felvirágzása, de egyszersmind egy századokra kiható tévedés is: a matematikai módszernek a philosophiában való meghonosítása. A renaissance legnagyobb természetudományi felfedezése is, a copernicusi elmélet, a matematika pajzsával vértzetten jelent meg a tudomány küzdő porondján s megdönthetetlennek látszó bizonyítékát szolgáltatta az ész absolut megismerőerejének és az érzékekkel szemben való felsőbbségének.

Az ész renaissancekori újjáértékelése is átszármaazott a következő korszakra, mint sarkköve századok gondolkodásának. Az érzékek felett való suprematiáját diadalmasan hirdette a philosophiában Giordano Bruno, épp a copernicusi elmélet kapcsán. Ugyancsak Bruno, sőt már korábban Cusanus philosophiájában erősen érvényesül a matematika analógiája. De a matematikai módszer tulajdonképeni bevezetője a philosophiába: Descartes. Spinoza e módszer alkalmazásában a legkövetkezetesebb. Ethikáját, egész mystikus világfelfogását a matematikai bizonyítás schemáinak Prokrustes-ágyába szorítva *more geometrico* demonstrálja. A felvilágosodás egész korszakán keresztül, míg az angol gondolkodás az érzékekre esküszik s csak a tapasztalati ismeretet fogadja el hitelesnek, a continentalis philosophia, Descartes nyomdokain haladva, lenézi a tapasztalatot s csak az észet tartja magasabbrendű, biztos ismeretek forrásának. Kant ebben a tekintetben is új korszak kezdetét jelenti. Egyrészt bebizonyította a matematikai módszer jogosulatlanságát a philosophiában, másrészt kijelölte az ész megismerőképességének határait, megmutatva egyszersmind, hogy a tapasztala-

tot mily szerep illeti meg tudományos világképünk létrehozásában. De ezzel még korántsem szakadt vége az érzéki tapasztalatot lebecsülő rationalismusnak. A közvetlenül Kanthoz kapcsolódó romantikus philosophiában dúsan hajtó másodvirágzását élte. Újabban nincs olyan számbavehető philosophiai irány, a mely ne ismerné el a kellőkép értelmezett tapasztalat jelentőségét.

A renaissance rationalistikus hajlandóságának egyik nagyon fontos tünete, hogy az észben látta a történelemnek is constitutív elvét és mértékét. Pedig történelem és ész semmiképen sem fedheti egymást. Az ész eszményeket állít fel; a történelmi valóság mindig mögötte marad az eszménynek. Az ész mindenütt czélszerűséget keres; a történeti alakulatokon több-kevesebb czélszerűtlenség észlelhető, a mely csak az okság szempontjából kap értelmet. A történeti intézmények és alakulatok különböző változatokat mutatnak — alkotmány, társadalmi berendezés, gazdasági szervezet, vallás, erkölcs, philosophia, stb. sokféle van —; az ész mindenben egységet követel. A renaissance azonban híján volt a történeti érzéknek. Nem tudta, hogy a történeti alkotásokat csak annak a kornak ismerete alapján érthetjük meg, a melyben létrejöttek; nem vette észre, hogy a célkitűző, eszményalkotó ész csak egyike azon feltételeknek, a melyek keletkezésükre közrehatnak; nem látta át a történelem észellenességének szükségszerű voltát; nem ismerte a fejlődés gondolatát. Innen van, hogy a renaissance korában komolyan próbáltak alkotmányt *csinálni*, hogy egyszerűnek és akadálytalanoknak hitték a multtal való szakítást s kigondolt, nem a hagyományban gyökerező politikai tervek meg-

valósítását. Firenzében egy fejlett statistika alapján számszerűen ki tudták mutatni az államszerkezet egyes tényezőinek erejét s minduntalan változtatták a politikai és társadalmi berendezést. Aristokratia, kényuralom, demokratia, oligarchia, theokratia s ezek különböző módozatai kaleidoskopszerűen váltották fel egymást. Savonarola több ízben lépett fel prédikációiban alkotmányjavaslatokkal. Macchiavelli felülmulhatatlan volt raffinált, látszólag a legkülönbözőbb érdekeket kielégítő államconstructiók kigondolásában, a nélkül, hogy bármelyiket is megvalósíthatta volna. Ugyancsak a történeti érzék hiánya magyarázza meg, hogy e korban egészen komolyan fáradoztak a különböző korszakokban és különböző körülmények között támadt világnézetek kiegyeztetésén. A Cosimo dei Medici alapította platonikus Akadémiának ilyenmű kísérletéről már szó volt. Pico della Mirandola valamennyi philosophiát egymással és az egyházzal akarta összhangba hozni. Heptaplus című műve egymással kibékíteni igyekezett a világ keletkezéséről szóló, Plato Timaeusában és a Genesis könyvében foglalt hagyományokat. Az allegorikus magyarázat, ez egyeztetőknek egyedüli alkalmas eszköze, azon a felfogáson alapszik, hogy a vallások és a philosophiák mind észszerűek. Észszerűek, nem a fejlődés értelmében, mint az igazság különböző fokozatai, vagy egymásután megnyilatkozó mozzanatai, hanem mint a különböző formák mögé rejtett, de egyazon kész igazság tartalmazói. Ez az *antihistorismus* azután, mint a rationalismus általában, örökségkép átszállt a következő századokra. A felvilágosodás korának számos utopiája, a társadalomnak szerződésen alapuló berendezéséről való felfogása, Rousseau vészkiáltása: „Visz-

sza a természethez!“ s végül a francia forradalom: mindezek ama hit mellett tesznek tanuságot, hogy az ember a történelmet a maga esze szerint alakíthatja, hogy az ész souverain nemcsak igazságok felismerésében, hanem a történeti élet formálásában is. Csak a fejlődés gondolata hozta meg a történeti élet helyesebb értelmezését.

V.

Az élet egészének újjáértékeléséről szólva mintegy összegezzük, jobban mondva egységre hozzuk az eddig mondottakat. Az ember és a természet, a szépség és az ész újjáértékelése egy közös talajra utalnak, a melyből kinőnek: *optimistikus* élethangulatra. A keresztény középkor világnézete szerint az ember-élet, a mysteriumdrámához hasonlóan, a föld, pokol és menyország hármasszínpadán zajlik le s a földi élet egy átmeneti lét alsóbbrendű valóságává laposodik. A renaissance életérzése az emberi életet egy szintben folytatja le s annak nagyon is reális vágyai és céljai mellett a menyország és pokol képzetei szintelenekké halványodnak. A renaissance életértékelése épp úgy végleges életigenlés, a mint a középkori kereszténységé, legalább eszméje szerint, végleges élettagadás. Nem mintha a renaissance minden pessimistikus hangtól mentes volna. Az ókori eszmévilág felújulásával az élet árnyoldalait kidomborító költői szemléletek és philosophemák is utat találtak az újkori ember tudatához; a céloknek oly korlátlan távolságban való kitűzése mellett pedig, a mint ezt a renaissance korában látjuk, szükségképp be kellett állaniok épp a kiválasztottaknál oly pillanatoknak,

midőn a vágyak és a képességek aránytalanságának érzése, az emberi erő korlátoltságának bús sejtelme a kétkedés és a resignatio árnyékát borítja a lelkekre. De a kor alaphangulata mégis az életöröm. Ebből táplálkozik a féktelen tettvágy a világ folyásának megváltoztatására és irányítására. Ebből sarjad a hit, hogy az emberi szellem souverain; hogy biztossággal megleti az utat, a mely a nemet előbbre viszi; hogy az ember értelme mindent felfogni és megismerni képes, akarata mindent meg tud valósítani maradék nélkül. Nem volt sohasem korszak, a mely jobban hitt az emberiség megújulásának lehetőségében, öntudatosabban állt a multtal szemben s jobban bizott saját erejében, mint a renaissance. A hit, a bizalom, a nagyot merés, az erőtudat kihangzanak még a philosophiai művek címlapjaiból is. Két tipikus renaissance-munka, az angol Baconé és az olasz Campanelláé, egyaránt ezt a címet viseli: *Instauratio magna*. De a hol a cím szerényebb is, a szellem mégis ugyanaz; az marad még a következő kor nagy dogmatikus rendszereiben is, egészen a kritikai philosophia jelentkezéséig. Descartes, Spinoza, Leibniz büszke gondolatépületei azon a hallgatag optimis muson épülnek fel, hogy az emberi szellem a világ-rejtély legmélyéig képes hatolni; hogy egyetlen eszmével, egyetlen formulával képes az egész mindenséget átfogni; hogy számára nincs természetes korlát, nincs tiltott terület, nincs *ignorabimus*. Ebben az életörömben van alapja annak is, hogy a renaissance-ember gyönyörűségét lelte e világalkotmányban, szépnek és tökéletesnek találta s benne sejtette boldogsága lehetőségeit. A világ tökéletességére és célszerű berendezésére nagy előszeretettel hivatkoznak

a következő kor gondolkodói Isten létének bizonyításában. A felvilágosodás korának theodiceái, a teremtes tökéletességének dicsőítése, a mint Leibniznál, Shaftesburynél és Popenál látjuk, annak a gondolatnak a kifejezése, hogy ez a világ a legjobb valamennyi lehető világ között: mindez philosophiai kihangzása annak az optimistikus élethangulatnak, a mely a renaissance korában úrrá lett a megújuló emberiségen s azután századokon át uralkodott rajta. A renaissance új tavasz, az emberiség megifjodása, a fiatalság lélekrajzának minden jellemző vonásával. Az ember reményekkel telten néz a jövőbe; a kétely felhői alig-alig jelentkeznek szemközén; csak a czélt látja, de nem az akadályokat, a melyek nagyratörő tervei megvalósítása elé gördülhetnek; érzi erejét, terjeszkedni s uralkodni akar. Gyönyörűség élni — mondotta Hutten, s ezekben a szavakban mintha egy egész nemzedék örömittas lelke ujjongana.

MÁSODIK FEJEZET.

A renaissance philosophiája.

I.

A renaissance culturája fővonásainak vázolása közben többször rámutattunk e cultura tipikus jelenségeinek a philosophiával való kapcsolataira. Most magát e kor philosophiáját kell közelebbről szemügyre vennünk, hogy feltüntessük legjellemzőbb sajátságait, megállapítsuk fejlődésének irányát és kijelöljük a helyet, a melyet Giordano Bruno ebben a fejlődésben elfoglal.

Mindenekelőtt feltűnik a philosophus új alakja. Az antik és a középkori gondolkodás tipikus 'képviselői legtöbbször valamilyen közösséghez tartoznak s ennek szelleme és hagyományai által kötötteknek érzik magukat. Az ókor philosophusa valamely iskola, szövetség, baráti egyesülés élén jelenik meg, a melyeknek tagjait közös tudományos munka, közös erkölcsi eszmények, sokszor közös vallási és politikai törekvések fűzik szoros kötelékbe. A középkor tipikus gondolkodója kolostori vagy kathedralis iskolában tevékeny tudós pap, gyakran magas egyházi méltóságok viselője, vagy valamely főiskolának neves tanára, s mint ilyen, az egyház ellenőrzése alatt, egy tudomá-

nyos hanyomány ápolója és fejlesztője. Ezzel szemben a renaissance philosophusai közül épp azok, a kik legjellegzetesebben mutatják az új idők szellemét, már külsőleg is élesen különválnak minden czéh-szerű közösségtől. Önálló egyéniségek, a kik türelmetlenek minden korlátozással szemben és erőszakosan tépik széjjel a szálakat, a melyekkel valamely közösséghez köti őket balvégzetük. Ehhez képest külső életfolyásuk is felette viszontagságos, tele küzdelmekkel és zaklatottsággal. Nyugtalan vérmérsékletük messze földekre hajtja őket, olthatatlan tudáshomjuk nem enged nekik pihenőt, sokat látnak és tapasztalnak, kalandokba és veszedelmekbe sodród-
nak s nem egyszer a megbántott hatalom megtorló keze pecsételi meg sorsukat. Mily egyéni arcok, igazi renaissance-fejek, s mily változatos képek, a bizarrtól a komoran tragikusig, vonulnak el szemünk előtt! Mintha a philosophia e kóbor lovagjainak valamely izgatott képzelet rajzolta volna meg életútjukat. Nettesheimi Agrippa Faustként bejárja a kis és a nagy világot s boldogulásáért és lelki békéjéért való küzdelmében folyton más-más alakban tűnik elénk. Theologus és bűvész, tudós és katona; látjuk kathedrán és csaták tüzeiben, fejedelmi udvarban és — az adósok börtönében; s ellentétek között hanyódó lényét szinte symbolikusan jellemzi az a helyzet, a mikor Paviában katonatiszti egyenruhában magyarázza Hermes Trismegistos könyvét az isteni hatalomról és bölcsességről. Paracelsus bebarangolta egész Európát Angliától Konstantinápolyig és Stockholmtól Horvátországig. Mint orvos több hadjáratban vett részt és Moszkvában tatár fogságba esett. Sohasem látták templomban, de annál többet korcsmában, fuvarosok-

kal és parasztokkal mulatva, a mint leitatni igyekszik valamennyit s végül maga is padon aluszsza ki mámorát. Vanini is sok országot bejárt, tüzes szellemével sokakat lebilincsel, életmódjával még többeket megbotránkoztatott; s végül roppant kalandos pályafutás után, a vallástalanság és istenkáromlás vádja alapján a parlamenttől elítélve, máglyán lehelte ki lelkét Toulouseban. Campanella huszonhét évig senyvedt az inquisitio különböző börtöneiben; a legiszonyúbb kínzások sem tudták meggyőződését megingatni és lelkét megtörni; számára mégis ütött a szabadulás órája s utána még tizenhárom évig élt tevékenyen, egyházi és világi fejedelmek nagyrabecsülését élvezve; — nem úgy, mint nála fiatalabb rendtársa, Giordano Bruno, a talán legtöbbet és legintensivebben élő renaissance-philosophus, a kinek útja az inquisitio börtönéből egyenesen a máglyához vezetett. S a sort még folytathatnók.

E mozgalmas életpályák már eleve sejtetik, hogy a renaissance korában a philosophia nem lehetett csak a megismerés vágyának kielégítése, nem lehetett az élet egészétől kölönvált, pusztán elméleti érdekű elmélyedés. A renaissance tipikus gondolkodói nemcsak az uralkodó világnézettel, hanem az egész fennálló világrenddel elégedetlenek; új eszméikkel valamennyi életviszony megváltoztatására, az egész emberiség megújítására törekszenek. A philosophia sohasem kapcsolódott szorosabban az élethez, mint a renaissance korában: a gondolkodás az eleven, forrongó élettől kap ihletet s vissza is hat alakítóan az életre. A philosophiai gondolat áthatol az elvont elmélkedés sphaeráján és cselekedetté lesz: támad, lázít, buzdít és hatalmas gesztussal egy szebb jövő ígértföldje felé

mutat. Az a teljesség, az életnek minél nagyobb körét átfogó az a lendület, a mely a renaissance kiváló férfiai általában jellemzi, e kor philosophusain is észlelhető: egyszerre tanítók és regenerátorok, próféták és apostolok. Egyéniségüket épp úgy tükrözi életük, mint tanításuk, s annak értékelésében a legnagyobb súlylyal esik latba erkölcsi mivoltuk: erős akaratuk, a melylyel a jóra törekszenek, mély hitük az emberiség jobb jövőjében, a szent tűz, a melylyel eszméiket hirdetik, s rendíthetetlen meggyőződésük, a melyért, ha kell, szabadságukat és életüket is oda-
vetik.

Ha mármost magát e kor philosophiáját tekintjük, úgy szembetűnik mindennekfölött az a mélységes kiábrándulás, a mely a scholasticával, az egyház hivataltos philosophiájával szemben eltöltötte a lelkeket. Az elmék friss tudásra vágyakoztak, a mely megérteti velük a valóságot, eligazítja őket az életben s kielégíti a lelket legmélyén izgató transcendens sejtéseiket; — s e helyett holt könyvbölcsességet kaptak, a mely távol áll a színes, eleven, lüktető valóságtól; tudást, a mely nem is önmagáért van, hanem az egyház dogmáinak igazolására szolgál; száraz, kicsinyességekbe vesző, szívet-lelket hidegen hagyó okoskodásokat, oly nyelven, a mely durván sérti a classikus írókon finomult szépérzéket; — kaptak syllogismusokat, a szórszálhasogatásban kedvét lelő észnek üres formajátékait, a melyekből semmi, de semmi új ismeret nem származtatható. A csömör és az únottság a hagyományos tudással szemben s másrészt a szenvedélyes vágyakozás egészen újfajta megismerésre: ez a kor lelkületének alaphangulata, a mely majd biztatóan, majd resignáltan, de minduntalan ki-kihangzik

az új utakat kereső philosophusok műveiből és szavaiból. Megihlette ez a hangulat az alkotó népképzeletet is és a Faust-mondának mélyértelmű symbolikájában öltött testet. Legmélyebb és legművészibb tolmácsolója azonban Goethe Faustja. Ennek első monologja a renaissance-ember megrázó lelki vívódásának, a csalódottság és csüggetegség érzésének s a világtudásért való kétségbeesett erőfeszítésnek örök-szépségű költői kifejezése.¹

Az egyház tekintélye ellen vívott e küzdelemben sajátos szerep jut Aristoteles nevének. A kapcsolat könnyen érthető. A scholastica virágkorában Aristoteles philosophiáját az egyház tanával egyezőnek fogták fel. A stagirita bölcs világi dolgokban épp oly csalhatatlan tekintély, mint az egyház vallási dolgokban. Ő egyszerűen „a philosophus“, a kinek tanítása, mint Averroës csodáló rajongással mondja, „a legfőbb igazság“, intellectusa „az emberi ész csúcspontja“ s a ki „inkább isteni, mint emberi“. Pedig a középkor utolsó századaiban általánosan vallott vélemény az egyházi és az aristotelesi tanítás egyezéséről korántsem fedte a valóságot: Aristotelesnek teleologikus fejlődési rendszere alapvető gondolatokat adott ugyan a középkori theológiának, a thomismus rendkívül sokat köszönhet neki; de azért igen fontos eltérések maradtak az ókori bölcs és a keresztény scholastica tanítása között. Ezek az eltérések még nyilvánvalóbbak lettek a XIII. században, a mikor a zsidók és arabok közvetítésével a teljes Aristo-

¹ Goethe Faustjának viszonyát a renaissance philosophiájához részletesen tárgyalja *Windelband: Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance* című előadásában. *Präludien*, I. Tübingen, 1911.

teles vált ismeretessé. Bármily szorgosan dolgozik is az egyház az ellentétek és a különbségek eltüntetésén, Aristoteles elfogulatlan kutatói és a scholastica között mégis nőttön nő az úr s a renaissance korában igazi aristotelikusok is szembeszállnak az Aristoteles nevére esküvő scholasticusokkal. Mindamellett Aristotelesben látják általánosságban az egyház philosophusát. Így érthető, hogy a szellem felszabadítására törekvő gondolkodók, midőn az uralkodó világnézet ellen harcolnak, ő ellene fordulnak, az egyház uralmát akarván lerázni, az ő tekintélyét támadják s így az egész vonalon Aristoteles ellen indul meg a heves küzdelem.

Az egyház szellemi vezetése alól való szabadulás vágya és egy új megismerésnek szenvedélyes áhítzása megértetik azt is, hogy a XV. század gondolkodói miért fordultak oly nagy rokonszenvvel az antik világ gondolatkincsét feltáró humanismus felé. E forrongó korszak harci jelszava ugyan elsősorban a tekintély uralmának levetése volt. De az emberi szellem még sokkal fiatalosabb és tájékozatlanabb, sem-hogy útbaigazítás nélkül indulhatott volna új tudás hódítására. Az évezredes megszokás szinte természetvé tette a tekintélytől való függést; az ókor philosophusait pedig annál inkább fogadhatta el vezetőinek, mert tőlük, mint a kereszténység keretein kívül állóktól, hathatós fegyvereket is remélhetett az egyház ellen való küzdelmében. Hogy a maga sajátos érzéseinek és szemléleteinek tolmácsa lehessen, előbb az ókori gondolkodás iskolájában a gondolatkifejezés eszközeit kellett magáévá tennie. Csak miután ily módon megedződött önmagába vetett hite, lehetett skeptikussá mindenféle tekintély iránt s tehette egye-

dül a maga normáit a dolgok mértékévé. Egyelőre tehát még csak abban nyilatkozik a gondolkodás önállósága, hogy az egyik hagyományt merészen felcseréli a másikkal. Az újkori philosophia így első jelentkezésében az ókorinak felújulása. A Byzanczból Itáliába kerülő tudósok révén ismeretessé lesz körülbelül mindaz, a mit ma a görög philosophiából ismerünk. Az ókori bölcséleti iskolák és irányok változatos sokasága új életre ébred olasz földön: Plato és Aristoteles, pythagoreizmus és újplatonizmus, Demokritos és Epikuros, skeptikusok és eklektikusok buzgó tanulmány tárgyai. Az évezredes philosophemák, miután oly sokáig szűk korlátok között csak mintegy lappangva tengtek, most felszabadulva, erjesztő, termékenyítő, eleven erőkké lettek a modern ember lelkében.

De már az ókori gondolatvilág e felújításában sem mutatkozik a renaissance egészen passiv, változtatás nélkül befogadónak. Mert ha valamely kor egy régebbi korszakra nyul vissza eszményekért és eszmékért, abban az ösztönszerűen érzett lélekrokonság vezeti; de abból a régebbi korszakból csak azt olvasztja magába, a mi sajátos szükségleteinek éppen megfelel, a mit lelki szervezetébe mintegy át tud hasonítani; a neki meg nem felelőt, ha ideig-óráig felkarolta is, mint tőle idegent, újra elveti. Nem lephet meg tehát, hogy az ókor philosophusai között a renaissance éppen Platót tette első helyre, s hogy Plato az, a kit Aristotelessel diadalmasan szembeállított. A két philosophus harcza nem újkeletű; mint a renaissance sok jelenségének, ennek is a középkorban mutathatók fel kezdetei. Már a XII. században Aristotelessel szemben Plato Timaeusa

képviseli az igazi természetkutatást és a realis ismereteket. De a platonizmusnak még nem jött el az ideje; a következő századoknak Aristoteles majdnem egyeduralkodó philosophusa. A XV. században azonban több körülmény segíti elő Platónak győzelmes előtérbe lépését. Így az, hogy Aristoteles tekintélye erősen meg van tépázva és a felszínre jutott platonikus iratok új tudás forrásául kínálkoznak. Az új korszak emberei továbbá, nem találván meg többé vallási szükségleteik kielégülését az egyház nyújtotta keretekben, megéreztek Plato bölcséletének mélyen vallásos szellemét, a mely egy a korok különbsége felett álló, a kereszténységgel is megegyeztethető vallásosság sejtelmét keltette. De vonzóvá tette Platót mindenekelőtt műveinek aesthetikai kiválósága: párbeszédeinek művészi formája, gondolatainak fenséges szárnyalása, költőisége. A renaissancenak szépségittas lelkéhez az atheni művészphilosophus szólt a legbeszédesebben.

De a platói philosophia czímén tanulmány tárgya lett és tekintélyre jutott a renaissance korában az újplatonizmus is. A firenzei Akademia, a platonikus hagyományok e legfőbb tűzhelye, nem választotta külön pontosan a kettőt, s Ficino épp úgy fordította Plotinos iratait, mint Plato dialogusait. A platonizmus a renaissance korában, de még a következő századokban is, többé-kevésbbé az újplatonizmus formájában, annak elemeitől színezetten lesz a modern gondolkodás tényezőjévé. Ez pedig nem véletlen, hanem újra elsősorban a kor aestheticismusában leli magyarázatát. Valamennyi ókori világfelfogás között az újplatonikus adja először a világ szépségének metaphysikai értelmezését. Plotinos szerint az anyagi

világ az érzékfelettinek csak árnyszerű mása ugyan; de azért a teremtmő világlélek vonásait mutatja: a legmagasabb Egyből kiáradó szellemi fény átsugározza az érzéki világot, átszellemíti az anyagot is. Ez a világ tehát szép, benne az istenség tökéletessége tükröződik. A szépség metaphysikai jelentőségének hangsúlyozásán, továbbá még a Platónnál is kifejezettebb vallásos szellemén kívül az újplatonismust metaphysikai alapfelfogásának még egyéb következményei tették vonzóvá. A világ, mint az istenség emanatioja, nemcsak szép, hanem isteni lényegű is, — ebben a felfogásban a renaissance, a mely a középkor természetmegvetése után újra visszatért a természethez, philosophiai igazolását találhatta újjáértékelésének. Az újplatonismusnak az a vonása pedig, hogy az egész világegyetemet lelkesnek fogta fel, hogy mindenütt isteneket és démonokat sejtve, az embert titokzatosan működő erők bűvös varázskörébe helyezte, teljességgel megfelelt a renaissance-ember természetszemlélésének, mert táplálta féktelen kicsapongásra hajló, a törvényszerű okság eszméje által még nem korlátozott phantasiáját.

Ebben az átmeneti korban különös jelentőséget nyer a megújulás felé haladó ember lelkére oly felette jellemzetes tanítás: a kettős igazság tana. Ez tulajdonképp már a középkor végén keletkezett s szükségyszerű következménye annak a helyzetnek, a melybe még az antik speculatio juttatta az emberi szellemet, midőn a tudományos gondolkodás vallásos indítékok uralma alá került. Az ókori philosophia utolsó, úgynevezett vallásos korszakában az ember, nem bízván többé az ész helyes megismerőképesében, mind elméleti, mind erkölcsi érdekeire nézve a

vallási hagyományban, az isteni kinyilatkoztatásban keres útbaigazítást. De az ész legfőbb törvénye: a gondolatnak önmagával való azonossága. Ha az ember az észbeli megismerés mellett az isteni kinyilatkoztatást is elfogadja a megismerés forrásául, akkor logikai szükséglete ellenállhatatlanul arra hajtja, hogy a kettőt összhangzásba hozza egymással. S e szükséglet nyomása alatt az ész megleti az egyeztető formulát; észbeli megismerés és isteni kinyilatkoztatás csak különböző utak az *egy* igazsághoz, philosophiai és vallási dogma egy s ugyanannak az igazságtartalomnak két különböző jelentkezési formája. Ezzel a felfogással találkozunk már az alexandriai zsidó vallásbölcseletben s Philo a mintaszerű képviselője. Az ő nyomán járnak az újplatonikusok, valamint a Krisztus utáni első századok keresztény philosophiájának, a patristikának gondolkodói is. Egyeztető felfogásuknak megfelelően mindannyian, kisebb-nagyobb mértékben, a vallási hagyománynak a philosophia nyelvére való lefordításában látják feladatukat. Így a gondolkodás fejlődését az ókortól fogva bizonyos convergáló tendentia jellemzi: a philosophia és vallási hagyomány folyton közelednek egymáshoz. Ám e közeledésnek hovatovább határt szab a kettőnek lélektanilag különböző mivolta. A vallási dogma lényege szerint irracionális, éppen ezért nem is vonható az észszerű belátás mértékére. Minél mélyebbre hatol és minél több részletet ölel át a gondolkodás észszerűsítő munkája, annál biztosabban közeledik érvényességének határaihoz, a melyeken túl hit és tudás már semmikép sem fedhetik egymást. De ha ehhez a belátáshoz jut el az emberi szellem, akkor nem állhat meg többé az észbeli megismerés és az isteni kinyi-

latkoztatás teljes tartalmi azonosságának gondolata. Hanem ellenkezően előáll az a lehetőség, hogy az észszerű belátás alapján igaznak tartunk valamit, a mi a vallási dogma szerint nem igaz, és megfordítva. A természetes világosság és a hit világossága révén tehát nem jutunk okvetlenül egy és ugyanazon az igazsághoz; a megismerésnek két különböző módja két különböző igazsághoz vezethet: az észszerű megismerésből származó philosophiai igazság s a kinyilatkoztatásra támaszkodó theologiai igazság homlokegyenest ellenkeezhetnek. Ez a lényege a kettős igazság tanának. A XIII. század közepe táján történik először hivatkozás e tanra s bár az egyház többször kárhóztatta, mégis századokon keresztül fennállott. Sokszor úgy fogták fel, mintha az egyházétől eltérő gondolkodásnak arra szolgált volna, hogy megóva az igazhitűség látszatát, mögötte, mint védőpajzs mögött, bátorsággal jelentkezhessék. Azonban, ha sok esetben jogos is ez a feltevés, a kettős igazság tana mégis legtöbbször, s épp a legkiválóbbaknál, a kik hozzá folyamodnak, őszinte feltárása a gondolkodás felszabadulásáért küzdő ember lelki meghasonlottságának. A gondolkodás tisztán a maga törvényeit iparkodik érvényesíteni, de úgy, hogy ugyanakkor a vallási hagyomány érvénye se szenvedjen csorbát: a léleknek ez ellentétes tendenciák között való hányódása a kettős igazság tanában találja paradox kifejezését. De korjellemző jelentőségén túl tipikus példája e tan az emberi megismerés küzdelmének általában. A gondolkodás, a lelki egység mélyéből fakadva, nem képes kivonni magát a többi lelkierő hatása alól; immanens fejlődésének útját minduntalan vallási és metaphysikai, erkölcsi és aesthetikai tényezők keresz-

tezik; s csak e lélektani szükségszerűség okozta tévedéseken keresztül közelíti meg mindjobban eszményét: az igazságot.

A philosophiai és theologiai igazságnak egész áthidalhatatlansága jelentkezik Pomponazzinak a lélek halhatatlanságáról írt, 1516-ban megjelent művében. A mi ezt az aristotelikus gondolkodót a renaissance culturája szempontjából kiválóan érdekessé teszi, az az a különös nyomaték, a melylyel az észbeli megismerés érvényességét kiemeli. A kérdés feltevése még a tekintélytől való függést árulja el: Aristoteles igazi véleménye a lélek halhatatlanságáról a tulajdonképeni problema. De a felelet mikéntje már nagy nekilendülés az önállóság felé: a felvetett kérdést egyedül a természetes ész alapján, minden tekintélytől függetlenül vizsgálja. A mikor pedig ezen az alapon „Aristoteles szerint“ a lelket halandónak mondja, ugyanakkor az egyháznak ellenkező tanítását is elfogadja. Azonban ha a kétféle igazság vallása őszinte meggyőződése is Pomponazzinak, mégis úgy tetszik, hogy számára a philosophiai az értékesebbik. Mert hiszen szerinte a vallásalapító csak olyan, mint az orvos, a ki a beteggel felgyógyulása érdekében sokszor elhitet egyet-mást, a mi nem felel meg a valóságnak; míg a philosophust egyedül a tiszta igazság érdekli. Ha a középkor végén egyes theologusok hivatkoztak a kettős igazság tanára s a philosophiának, mint világi tudománynak, a theologiától való különválasztását sürgették, azt a theologiai igazság érdekében tették: meg akarták ezt óvni a bíráló ész beavatkozásától. Ellenben Pomponazzinak és a renaissance más philosophusainak állásfoglalásában a tudományos érdek a hajtó motivum. Így érthető, hogy egyes philosophia-

történetírók épp a lélek halhatatlanságáról szóló műben látják a bevezetést a renaissance philosophiájához.¹

A renaissancekori philosophia, mint láttuk, az ókori gondolkodók vezetése mellett indul útjára; de hovatovább izmosodva, szembeszáll mestereivel, elv-szerűen minden tekintély ellen fordul s önállóan keresi a maga útjait. Mi a legfőbb problémája mármost ennek az új utakon járó philosophiának? A renaissance-nak rendkívül impulsiv nemzedéke bizonyára nem vádolható egyoldalúsággal; a kérdések egész tömegét ragadta meg nagy hévvel; de ezek közül mégis egy dominál, egy izgatja legjobban az elméket s köti le századokon keresztül a legjobb erőket. A renaissancekori gondolkodásnak ez a középponti problémája: a természet. Hogy miképen jelentkezik a természet iránt való érdeklődése mint egyetemes culturatünet és hogyan függ az össze a renaissance alaphangulatával, arról fennebb bővebben szoltunk.² Most csak arra utalunk, hogy a középkor philosophiai eszméinek és irányainak immanens fejlődése is, közvetlenül vagy közvetve, a természet tanulmányozásának követeléséhez vezetett. A természettudományi empirizmus a középkorban sem egészen ismeretlen; Roger Bacon már a XIII. században energikusan mutat rá a tapasztalat fontosságára s e nézeteinek hirdetése miatt üldözést szenved. Duns Scotusnak a philosophia és a theologia különválasztására irányuló törekvése is, ámbár a theologia érdekeit tartja szem előtt, közvetve a természetkutatásnak

¹ V. ö. Höffding: *Gesch. der neueren Philosophie*, Erster Band. Leipzig, 1895, 12. l.

² L. fent 20. és kk.

válik javára; mert azzal, hogy a theologia tárgyaúl az érzékfeletti világot jelöli meg, a philosophiának önkéntelenül az érzéki világ, a természet kutatása jut feladatul. Ugyanez a végső következménye a középkorvégi nominalizmusnak is. Ha ugyanis az universaliák nem jelentenek valóságos dolgokat, mert fogalmaknak, közképeknek csupán megnevezései, s ha csakis az egyes dolgok léteznek igazán: akkor a megismerés tárgya nem lehet más, mint ezek a valóságosan létező egyes dolgok, vagyis az érzékelhető természet. S ebben az irányban hatott, mint láttuk, az újplatonikus metaphysika is; azzal, hogy isteni lényeket tulajdonított az anyagi természetnek, ezt méltó tárgyaként mutatta a tudásvágynak.

Ámde mily kérdésekkel közeledik a renaissance-kori gondolkodó a természethez? Talán hosszú századok meddő speculatiója után a jelenségek elfogulatlan megfigyelésére adja magát? Talán a kutatásnak valamilyen módszere alapján, lépésről lépésre haladva, a részletektől igyekszik mind magasabb egyetemelésre s végül az egész mindenség egységes felfogására? A mai értelemben vett természettudománynak s a módszeres eljárásnak eszméje még ismeretlen az átmeneti korszak embere előtt. Őt nem a részletek, hanem a természet mint egész érdekli; s a megismerés vágya felvetette kérdésekre nem a módszeresen haladó értelem, hanem az önkényesen alkotó képzelet adja meg a feleletet. A mi így létrejön, nem exact értelemben vett tudomány, hanem költői világszemlélet; nem természetkutatás, hanem természetphilosophia. A valóságra irányuló gondolkodás kezdetei így az újkorban hasonlóak a görög philosophia kezdeteihez. A philosophiai gondolat mintha hosszú vándorút után

oda térne vissza, ahonnan kiindult. Csakhogy útjában bejárta Plato és az újplatonikusok természetfeletti világának mystikus régióit is s midőn most újra a természet felé fordul, ez úgy tűnik fel előtte, hogy transcendens magvat rejt legbensejében. A renaissance-kori ember a képzelet hatalmas lendületével beleveti magát a világelet legközepébe, hogy meglesse titkos munkáját s megtalálja a mindennek legmélyén lappangó lényeket, azt, a miből minden leszármaztatható és a mi mindent megértet, a változások között mindig azonos substantiát: az absolutumot. A természetet isteni lényegtől átítatottnak érzi és annak történetében az istenség megnyilatkozását szemléli. Első jelentkezéseiben így az újkori természetphilosophia theosophikus jellegű.

A phantasiát mozgó methaphysikai érdekek azonban sajátságosan olvadnak össze másnemű, ugyancsak a kor művelődéséből fakadó indítékokkal. A renaissance emberének hódító és uralni vágya a philosophiában akként nyilatkozik meg, hogy az ember a tudás erejénél fogva az egész természet felett való uralkodásra törekszik. A hatalmat adó tudáshoz pedig különös úton vélt eljuthatni. A világegyetem izgató rejtelmességben áll „vele szemben; a kulcsot a titokzatosság felderítéséhez a titkos tudományokban vélte találni. Így elevenedett fel újra az astrologia, a magia, az alchymia s mindenféle egyéb babonás hit és mesterkedés, a melyet időtlen régi korban szült a mystikus phantasia s a mely sok évszázados lappangás után most, az újplatonismustól is támogatva, ismét úrrá lett az elméken. A legkiválóbbak sem maradtak hatásvuktól mentek. Nettesheimi Agrippa és Reuchlin, Pico della Mirandola és Cardano rendszerbe próbálták fog-

lalni a magikus „tudományt“. Cardano azon sajnálkozik önéletrajzában, hogy Salamancában nem szabad többé a szellemidéztet nyilvánosan tanítani. Még a sok tekintetben szokatlanul elfogulatlan Pomponazzi is, a ki például a kísértetek megjelenését a képzelet izgatottságával, vagy a papok ámitásával magyarázza, hisz a csillagok s a jó és rossz szellemek hatásában s ilyesmire vezeti vissza a jóslás tehetségét is. De a mindenségnek ily phantastikus felfogása mögött is lehetetlen észre nem venni azt a nagyvonalú és nagy mélységeket sejtető szemléletet, a mely annak mintegy háttere. A felső „csillagi“ régiók hatnak az alsókra s belenyulnak az ember sorsába; az ember igézésekkel, varázsformulákkal akarata alá kényszerítheti a természet erőit és elemeit; a bölcsek köve aranyra változtatja a nemtelen érczet, meggyógyít minden bajt, sőt Paracelsus szerint fölfejt minden titkot s úrrá tesz égi és földi szellemek fölött: — mindezeknek a hiedelmeknek feltétele az a felfogás, hogy a világegyetem *egységesen összefüggő egész*, a dolgokat rejtett sympathia kapcsolja egybe, a mindenség részei úgy függnék össze, mint a szervezet tagjai: az egyik ponton végbemenő változás valamennyi többire is kihat. Ha a józanabb természetlátás világossága eloszlatja majd a kísérteties homályt, a mely a mindenséget itt körülengi: az egységes összefüggés eszméje megmarad akkor is mint eszménye, a kutatást szabályozó és vezető elve a természettudománynak, mint alapja és lényege a modern világszemlélet egyik lehető típusának.

A világegyetem egységes összefüggésének eszméjével szorosan kapcsolatos a renaissance természet-philosophiájának egy másik vonása: *a mindenség meg-*

lelkesítése. Hiszen az egységes összefüggés éppen akként nyilatkozik, hogy a világegyetem különböző részei, „sphaerái” érzékenyek egymás behatásai iránt, azaz a kölcsönhatást a jelenségek mögött rejtőző szellemek, phantomok közvetítik. A természetnek élőként való felfogásáról, mint általános culturatünetről, már másutt is szoltunk.¹ Itt arra utalunk még, hogy a szellemek, lelkek hatása általában „tudományos” magyarázatként szerepelt a renaissance korában. Nemcsak a nagy világtesteket fogják föl úgy, hogy azokat saját lelkük mozgatja, hanem a mindennapi élet jelenségeit is sokszor a természetes okságon kívül álló szellemek hatásával magyarázzák. Igen jellemző ebből a szempontból Melanchthon physikája.² A törvényszerű okokon kívül itt elvszerűen véletlen okoknak is jut hely s ezek közt angyalok és daemonok, jó és rossz szellemek is szerepelnek. Az átmenet a természetnek animistikus fölfogásáról mai értelemben vett tudományos felfogására talán Keplernél a legszembetűnőbb. Első műve, az 1597-ben megjelent *Mysterium cosmographicum*, még a bolygókat mozgató lelkekről, az egész naprendszer mozgó és a napban lakozó világlélekről szól; e mű második kiadásában a mozgó lelkeket már physikai okok: mozgó erők helyettesítik. De ha az animismus így általában pozitívabb természetfelfogásnak adott is helyet, subtilisabb formában mégis tovább él a modern pantheistikus metaphysikában.

Az eddigieknél nem kevésbbé szembetűnő vonása

¹ L. fent 23. l.

² V. ö. W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert.* Arch. f. Gesch. d. Phil. VI. 1893. 353. l.

a renaissance természetfilosófiájának, hogy a mindenséget a *szépség* kategóriája alatt szemléli. A szervesen összefüggő, élő világegyetem műremekhez hasonló, tökéletes szépségű, harmonikus egész. A természet aesthetikai csodálatával azonban, főleg a pythagoreus számspeculatio és az újplatonismus hatása alatt, sajátságosan összeolvadt a világegység *matematikai* rendjének phantastikus sejtése. Plotinos is azt tanította, hogy az anyagi világ, mint a világlélek alkotása, ideák és számok szerint van rendezve. A világegyetem harmoniája, e kor hite szerint, épp onnan van, hogy tagjainak elrendezésében bizonyos könnyen fölfogható matematikai viszonyok érvényesülnek; ezek megértése által mármost az egész mindenségnek egységes, átlátszó felfogásához jutunk. Nagyon jellemző, hogy épp a platonikus és újplatonikus hagyományokat ápoló firenzei Akademiában vetődött fel a problema, hogy milynemű egyenletes mozgás feltevése mellett lehet a bolygók keringésének látszólagos rendetlenségét megmagyarázni, — az a problema, mely Copernicus új elméletével nyert megoldást. S miként a heliocentrikus világmagyarázat létrejöttében, úgy Kepler astronomiai törvényeinek fölfedezésében is részük volt az aesthetikai motívumoknak. A világharmonia eszméje s az a hit, hogy e harmonia mennyiségi viszonyai pontosan meghatározhatók, így végeredményben a természettudomány matematikai alapjának tudatos felismeréséhez vezettek.

A sok tanulság között, a melylyel a renaissance philosophiája a történet kutatójának szolgál, a legérdekesebbek egyike, hogy a gondolkodás fejlődésében is miképen találja meg a „homályos ösztön“ a „helyes utat“. Bizonyára csodálatos, hogy első önálló

kísérleteiben a philosophia mindjárt phantastikus kalandozások ködös útvesztőjébe tévedt s hogy első tünetei a gondolkodás fölszabadulásának épen a gondolat világosságától annyira távoleső titkos „tudományok”. De e különös jelenséget megértjük, mihelyt a kor művelődésével való kapcsolatában vesszük szemügyre. Másrészt azt is látjuk, hogy e phantastikus törekvések a szenvedélyes forrongás lehiggadásával és arravaló kulturális föltételek mellett gyümölcshezó pozitív elmemunkába mennek át. A csillagvilágok sympathiáit és titokzatos behatásait kereső astrologiából az első modern exact tudomány lesz: az asztrológia. A természet leigázását célzó magikus varázsszavak helyébe Galilei és Bacon rendszeres természetkutatása lép; a jelszó most is: a tudás hatalom; csak hogy ez a tudás nem valamely ősi hagyomány titkos bölcsességéből származik, hanem egyedül a természet pontos megfigyelése, kísérletezés és számítás útján szerezhető. A világharmonia számviszonyainak ábrándos sejtését azoknak tudatos kutatása váltja föl; előbb az égen, azután — a világegyetem lényegbeli azonosságának gondolata alapján — a földi jelenségekben is: a számspeculatióból lesz a matematikai természetfölfogás. A bölcsesség követ hiába keresi ugyan az alchymia; de ez sikertelenségei közepett is mindjobban közeledik a positivitás felé és hovatovább átalakul chemiává. A lényeglátó, költőien rajongó, kicsapongó képzelgésekbe vesző természet-philosophia — átváltozik a jelenségeket elemző, exact módszerekkel dolgozó, szigorú törvényszerűséget kereső modern természettudományá.

II.

Tekintsük mármost azokat a legfőbb eszméket, a melyek mint az új philosophiai fejlődés kezdetei előkészítik a régi világnézet bukását s az újnak kialakulását.

Az új eszmék legtöbbjét kétségkívül *Nicolaus Cusanus* (1401—1464) philosophiájának köszönhetjük.¹ Ha ezt kifejtjük abból a dogmatikus keretből, a melybe a főpap-philosophus szorította, akkor alapvető gondolatául ezt állapíthatjuk meg: az istenség végtelen. Az istenség és a végtelenség eszméjét az újplatonikus philosophia kapcsolta egybe először. Ez a kapcsolat pedig csak úgy vált lehetségessé, hogy a végtelenség eszméjének mind jelentése, mind értéklése gyökeresen megváltozott. A régi görög philosophia a formához, a harmonikus határoltsághoz kötötte az értéket; a végtelent, mint határ és forma nélkül valót, befejezetlennek, tökéletlennek, tehát negativumnak tekintette. Plotinos épp megfordítja ezt a viszonyt. Nála a végtelen, mint a létezőnek absolut teljessége, a legeslegfőbb értékességnek, az istenségnek attribútuma; míg a véges, mint a végtelennek csak korlátozott nyilatkozása, a kevésbbé értékes. Cusanus magáévá teszi az újplatonikus értékelést s az ő philosophiája révén az, szinte végérvényesen, elemévé lesz a modern gondolkodásnak.

Újplatonikus eredetű Cusanusnak az a tanítása is, hogy a végtelen istenség, mint világfeletti Egy, megközelíthetetlen az értelmi megismerés számára. Mert

¹ Cusanust a baseli kiadás szerint idézzük: *D. Nicolai de Cusa Opera*, Basileae 1565.

minden fogalom, a mellyel hozzá közeledünk, minden kategória, a melyet reá alkalmazunk, korlátozza az ő végtelenségét. Reá vonatkozó minden tudásunk csak annyi, hogy nem tudhatunk meg róla semmit. Ez a belátás, hogy Isten a maga igaz valósága szerint megismerhetetlen, a „tudós tudatlanság“, vagy jobban: a „nemtudás tana“.¹ A positiv theologia megengedi még, hogy mindazt, a mit legfőbbnek és legjobbnak tartunk, Istennek tulajdonítsuk. De már a negativ theologia szerint Isten felette áll minden positiv meghatározásnak; nem illethetjük semmiféle attributummal, csak azt mondhatjuk legfeljebb, mily attributumokkal nem szabad őt illetni. Benne eleve nincs különbség vagy ellentét; lényege nem különbözik létezésétől, képessége nem valóságától, ő egyszerre abszolút lehetőség és abszolút lét, *posse* és *est*.² De a mystikus theologia szerint már ezzel is sokat állítunk róla. Mert ha Istent létezőnek vagy végtelennek mondjuk, akkor már bizonyos kategória alá vonjuk, a mellyel egy ellentétes kategória helyezhető szembe. A létnek ellentéte a nem-lét, a végtelennek a véges: már pedig Isten felette áll minden ellentétnek és minden viszonyításnak, ő az absolutum, a mely valamennyi ellentétet magában foglalja. A gondolkodás feltétele a megkülönböztetés, a relativitás; az absolutum nem gondolható. Isten a felfoghatatlan, a szavakkal kife-

¹ Cusanus vegyest használja a *docta ignorantia* és *doctrina ignorantiae* kifejezéseket; erre Uebiger figyelmeztet: *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, Münster u. Paderborn, 1888. 6. l. 7. jegyzet. — A *De docta ignorantia* legújabb kiadása Paolo Rotta jegyzeteivel: *Nicolò Cusano, Della docta ignorantia* (latin szöveg), Bari, Laterza, 1913.

² Innen Cusanus egyik művének címe: *De Possest*.

jezhetetlen; gondolásának egyedüli módja: a gondolat megszűnése. Csak a mystikus látás vihet el közelébe.

Ezzel egy másik alapfogalmat is érintettünk már, egyikét a legfontosabbaknak Cusanus philosophiájában: a coincidentia oppositorum, az ellentétek egybeesésének elvét. Mivel a legnagyobb abszolút lét, vagyis Isten, valósággal mindaz, a mi lehet, azért benne valamennyi ellentét egybeesik: ő egyszerre a legnagyobb és a legkisebb, maximum és minimum.¹ De ha Isten valamennyi ellentét egysége, akkor fölötte áll minden állításnak és tagadásnak. Nem illethetem oly sajátsággal, a melynek ellentétét is ugyanannyi joggal ne tulajdoníthatnám neki, vagyis: nem tagadhatok meg tőle oly sajátságot, a melyet ugyanannyi joggal ne állíthatnék is róla. Ha azt mondom például, hogy Isten világosság, ez azt jelenti, hogy Isten oly módon világosság, hogy egyszersmind nem az, vagy hogy oly módon a legnagyobb mértékben világosság, hogy egyszersmind a legkisebb mértékben az. Hogy mikép lehetséges az ellentéteknek ez az egybeesése Istenben, az persze meghaladja értelmünket. Bizonyosak vagyunk benne, de nem értjük. A diskursív gondolkodás a kontradiktórius ellentéteket nem képes egységbe kapcsolni. De ha értelmünk nem képes is felfogni a coincidentia oppositorum elvét, symbolumokkal mégis szemléltethetjük. Cusanusnak matematikai igazságok szolgálnak e célra. A körív és az egyenes ellentétek; de minél inkább nagyobbodik a kör, annál kisebb lesz kerületének görbülete, míg a végtelen nagy körben a kerület a legkisebb mérték-

¹ *De docta ignorantia*, I. könyv, IV. fejezet, 3. l.

ben görbe és a legnagyobb mértékben egyenes. Íme az ellentétek egybeesése; a legnagyobb azonos a legkisebbel, a végtelen körív azonos az egyenessel. Ugyanígy a legnagyobb szög azonos a legkisebbel s a végtelen gömbben a középpont egybeesik a kerülettel. Ezek és más hasonló tételek Cusanus szerint valamennyi ellentétnek az abszolútumban való egységére utalnak.

Mily viszonyban látja mármost Cusanus a világfeletti megismerhetetlenségben trónoló istenséget az érzéki világgal, a természettel? Isten végtelen és értelmünk számára megközelíthetetlen; de, másrészt a természetfeletti abszolút lény közvetlenül az érzéki természetben nyilatkozik meg. „Mi egyéb a világ, mint a láthatatlan Isten látható megjelenése? Mi egyéb Isten, mint a láthatónak láthatatlansága?”¹ E viszony értelmezésére szolgál két újplatonikus fogalom is: a *complicatio* és *explicatio* fogalma. Amit az istenség complicálva, azaz mintegy egységbe tömörítve, elkülönültség és kifejtettség nélkül tartalmaz, az a világban explicálódik: kifejlődik, szétkülönül. Hogy miképen megy át a complicativ lét az explicativba, erre nézve egyes analógiák igazítanak útba. Az isteni egység úgy fejlődik a világ sokaságává, a hogyan az egyből lesznek a számok, vagy a pontból a vonal és a többi mértani mennyiségek. De ezek az analógiák sem tudják egészen világossá tenni, hogyan származnak a dolgok az isteni egységből; annak megértése a philosophus szerint meghaladja értelmünket. A *complicatio-explicatio* fogalom-párjában tulajdonkép az a gondolat jut kifejezésre, a

¹ *De Possesset*, 266. 1.

mely az újplatonikus philosophiának is egyik alap-tanítása, hogy Isten és a világ azonos lényegűek: a világ Isten képmása.¹ Ebből következik, hogy a mit Istenről állítunk, a világra is áll, csakhogy nem absolut, hanem korlátozott értelemben (*contracte*). Isten absolut maximum és absolut egység, a mely sokaság nélkül foglal magában mindent; a világ is maximum és egység, de sokaság által korlátozott. Isten absolut módon végtelen, benne mind a három személy egyformán végtelen; a világ korlátozottan végtelen, azaz csak a maga egészében az, míg a benne lévő dolgok végesek.² Isten a dolgok absolut lényege: erre nézve a nap nem különbözik a holdtól: a világ a dolgok korlátozott lényege: más a napban és más a holdban.³

A végtelen világegyetem végtelen számú egyedet rejt magában. Cusanus a nominalistákkal tartva, azoknak önálló létet tulajdonít, azokat tekinti a tulajdonképeni természetes valóságnak; másrészt azonban, philosophiai alapfelfogásához híven, Istenben látja létük gyökerét. De ha így az individuum az isteni lényeg részese, akkor bizonyos értelemben maga is végtelen, magában foglal mintegy csirában minden realitást s ezt sajátos módon a maga álláspontjából tükrözi.⁴ Minden individuum egy kis világ,⁵ minden mástól különböző mikrokosmos, a mely a maga módján éli a nagy mindenség, a makrokosmos

¹ *De docta ign.* II. k. IV. f. 27. l.

² Középkori terminológiával amaz *negative*, emez *privative* végtelen.

³ *De docta ign.* u. o. 28. l.

⁴ *U. o.* 28.

⁵ *U. o.* 37., 38., 43.

életét s az isteni létet a maga egészében, bár korlátozottan, nyilatkoztatja. Együttvéve pedig az individuumok nagy egységet alkotnak, a melyen belül mindegyik a maga helyén, a maga sajátos funkciójának végzésével hozzájárul a végtelen világharmonia létrejöttéhez. Közelebbről ezt az egységet Cusanus egyszer hézag nélkül való continuumnak képzei, melyben a szélsőségek fokozatos átmenetekkel vannak összekapcsolva. „A nemek egyetlen universumot alkotnak és olyan kapcsolat van az alsó és a felső között, hogy középuitt egybeesnek; továbbá a különböző fajok között a combinatio oly rendje áll fenn, hogy valamely nem legfelsőbb faja egybeesik a közvetlen felsőbb nemnek legalsóbb fájával, úgy hogy a világegyetem egyetlen tökéletes continuum.”¹ Máskor a szerves összefüggés lebeg szeme előtt, a hol minden rész az egészért van s az egész által nyer értelmet, a mint ezt a műremekben és az élő organismusban látjuk. „A mint a láb nemcsak magának, hanem a szemnek, a kéznek, a testnek és az egész embernek is szolgál azáltal, hogy járásra van rendelve, azonképen ugyanez áll a szemre és a többi testrésze is, s hasonlókép a világ tagjaira.”²

Cusanus philosophiájának itt jelzett főgondolatai eléggé mutatják, hogy a főpap-philosophus mennyire távozik kora világnézetétől. Meghaladja ezt mindenekelőtt a végtelenség gondolatával mind az istenségre, mind a világegyetemre vonatkozóan. De túlmegy a középkori gondolkodás látókörén azzal is, hogy a világegyetemet korántsem holtnak, tevékenységtől

¹ U. o. 44.

² U. o. 40.

megfosztottnak fogja fel, hanem eleven erők küzdelmének színhelyét látja benne, a mely a keletkezés és pusztulás principiumát magában rejtí. Ennek a felfogásnak csak metaphysikai kifejezése, hogy Cusanus nem iktat, miként az újplatonikusok, közbeeső fokozatokat az anyagi világ és az Egy közé — világlélek vagy természet neki csak gondolati dolgokat jelentenek —, hanem közvetlenül a világban keresi az istenit. Ily módon a földi lét pessimistikus értékelése sem állhatott fenn. Ha Isten, lényege szerint, mindenben jelen van, akkor a világ nem lehet semmis, szentségtelen, s ez a föld nem lehet rosszabb a többi csillagnál. S a mint ebben a gondolatban az újkori optimismus jelentkezik, úgy abban a szerepben, a mely Cusanus világképében az egyéniségnek jut, az újkori individualismus szólal meg. — Ezek az újítások azonban nem jelentenek szakítást a kor hagyományos gondolatvilágával, sőt az ezzel való ellentétesség tudata nincs is meg a philosophusban. Okoskodását inkább theologiai, mint metaphysikai érdekek mozgatja s philosophiai eszméi legtöbbször dogmatikus összefüggésben jelentkeznek. A réginek és újnak eme vegyületéből és öntudatlan küzdelméből származik a gondolatok ingadozása, itt-ott ellenmondása s az a kétes csillogás, a mely Cusanust tipikus átmeneti philosophussá teszi. De az a friss életáradat, a mely az újkor első századait jellemzi, mégis rányomja bélyegét gondolkodására s ezért benne kell látnunk az új világérzés első philosophiai tolmácsolóját. —

A többi renaissance-gondolkodó, a kiről ebben az összefüggésben szólnunk kell, mindenekelőtt abban különbözik Cusanustól, hogy gondolatainak pole-

mikus éle van. Áll ez a német Paracelsusra épp úgy, mint az olasz természetphilosophusokra: Cardano-, Patrizzi- és Telesióra. Mindnyájan Aristotelest és a scholasticát támadják, mindnyájan azzal domborítják ki új eszméiket, hogy szembeállítják a hagyományos tudomány terméketlenségével. Theophrastus Bombastus *Paracelsus* (1493—1541) sutba dob minden könyvbölcsességet s csak a maga szemének és eszének akar hinni az igazság keresésében. A természettudomány sokat köszönhet neki; nemcsak általánosságban hangoztatta a tapasztalati megismerés szükséges voltát, hanem több chemiai és orvostudományi felfedezéssel maga is gyarapította azt. Azzal az elméletével pedig, a mely Aristotelesnek az elemekről szóló tanát igyekszik megdönteni, veszedelmes rést üt az uralkodó világnézet épületén.

Aristoteles, a pythagoreus astronomiával egyezően, ellentétet vesz fel az égi és a földi regio között. Amaz örök egyformaságot mutat: a csillagok változatlan szabályossággal végzik körforgásukat; ezen örök mulandóságot tapasztalunk: a jelenségek folyton keletkeznek és enyésznek. Ebből következik a két regio értékbeli különbsége: az égi, vagy a „hold feletti“ a tökéletesség hona; a földi, vagy a „hold alatti“ a tökéletességé. A két regio szükségképen különböző anyagokból is áll. Az égitestek anyaga az aether. Ezt valamennyi lehető mozgás közül csak a legtökéletesebb, a körmozgás illeti meg; azért a legtökéletesebb ez, mert folyton visszatérően önmagába, örökké tarthat. A földi regio négy, minőség és súly szerint különböző elemből áll: a legnehezebb a föld, a legkönnyebb a tűz, a kettő között van a víz és a levegő. Nehézége szerint foglalja el mind-

egyik a maga „természetes helyét“, úgy hogy a négy elem rétegesen átfogja egymást; legbelül van a föld, ezt körülveszi a víz, majd a levegő s végül a tűz. Az elemek nincsenek mindig természetes helyükön, ebből származik a változás a sublunaris régióban. A mozgás pedig itt mindig egyenesvonalú és véget ér, mihelyt a mozgó test természetes helyét elérte. Ezzel szemben Paracelsus az egész világegyetem számára egyetlen minőség nélkül való anyagot vesz fel s belőle származtatja a három chemiai principiumot (kéneső, kén, só), a melyeknek vegyülete létrehozza a különböző dolgokat. Az égitestek így anyagukra nézve nem különböznek a földiektől; a mit az égboltozaton mint csillagot látunk, az a földön mint ásvány, növény és állat létezik.

Mellőzhetjük itt Paracelsus egyéb philosophiai tanait; így azokat az újplatonismus és Cusanus hatására valló gondolatokat, a melyek a különböző világregiók kölcsönhatására, valamint az embernek az egyetemes életben való középponti helyzetére vonatkoznak. A fontos itt az, hogy Paracelsus az elemek hagyományos felfogását olyan tannal helyettesíti, a mely mögött a világegyetem anyagi azonosságának eszméje lappang. Kisebb vagy nagyobb világossággal jelentkezik ez az eszme többször a renaissance philosophiájában, a nélkül hogy hatóerejét felismernék. Különböző kiindulópontokból feléje tart a gondolkodás, de nem látja át mindjárt egész jelentőségében. Bruno majdan teljes világosságra vonja, kiaknázza a benne rejlő következményeket s mint egyik legfontosabb elemét illeszti új világképébe. Végleges igazolását ez az eszme csak a XIX. században a színeképelemzés felfedezése által nyeri.

Az égi és a földi regio lényegbeli azonosságának eszméje, mint könnyen kifejthető következmény, benne rejlik Bernardino *Telesio* (1508—1588) philosophiájában is. A renaissance philosophusai között ő egyike a szélső sensualismus hirdetőinek: csak az érzéki észrevevésből származnak szerinte igaz ismeretek, az ész okoskodásai tévedésekhez vezetnek. E felfogás következtében azt lehetne várni, hogy *Telesio* a részlettenyek positiv vizsgálatában látja majd feladatát. E helyett a philosophus azokat a nem tapasztalható, absolut elveket kutatja, a melyeknek együttes hatása megérteti az érzéki valóságot. Ilyen absolut elvet pedig hármat talált. Az egyik a passiv, teret kitöltő materia. Ebben a minőség nélkül való őszanyagban azután két másik elv küzd örökké egymással, két tevékeny erő (*naturae agentes*): a meleg és a hideg. A meleg elve a világosságnak, mozgásnak és életnek; a hideg elve a sötétségnek, nyugalomnak, halálnak. ⁽²⁾Amaz az anyag/összehúzó¹dásában) nyilvánul, emez kiterjedésében. A legnagyobb meleg székhelye a nap, a legnagyobb hideg a föld. A két erőnek az anyagban való küzdelme hozza létre a világ történetét. A dolgokban majd az egyik, majd a másik erő van túltengésben s az erőnek e sajátos viszonya határozza meg valamely dolog különös mineműségét. A világ jelenségeinek magyarázatában ilyenformán nem jut hely semmiféle kívülálló tényezőnek. Csak anyag és erők vannak, ezek egységéből áll a valóság. A természetet a philosophus, mint főművének címében is kifejezi, *iuxta propria principia*, saját elveiből tudja megérteni.¹

¹ *De rerum natura iuxta propria principia*, 1586. Legújabb kiadása: *Bernardini Telesii De rerum natura*, a cura di Vin-

Ezek a gondolatok ellenkeznek Aristotelessel több tekintetben. Nemcsak a világmagyarázat immanens jellege miatt, nem is csak azért, mert a világananyag egyneműségének állítása ellentmond a négy elem tanának, hanem azért is, mert a formát mint magyarázó elvet fölcseréli az erő fogalmával. A görög gondolkodást jellemzi, hogy a dolgok tudományos felfogásában a műremek analogiáját érvényesíti. A műremeket akként értjük meg, hogy összevetjük azzal az eszmével, képpel, „formá“-val, mely az alkotó művész előtt lebegett; a kész műnek mintegy lefejtjük formáját s belőle következtetünk vissza a mű értelmére. Hasonlóan járt el a görög gondolkodás a dolgok tudományos magyarázatában. A jelenségekből elvonja azok fogalmát vagy eszméjét — formáját — s ebből véli megérteni magukat a jelenségeket; a fától megkülönbözteti a fa fogalmát s ennek révén érti meg a fát. Telesio szakít a magyarázatnak e módjával. Valamely dolog szerint nem érthető meg a formából, a melyet róla, mint kész dologról lefejtünk, hanem az erőből, a mely azt létrehozza. Az erő fogalma itt még nyers s általánossága miatt még nagyon határozatlan. Tudományosan megconstruálva azonban egyik alapvető fogalma lesz majd az új természettudománynak.

De az itt jelzett, valamint még más, itt mellőzhető újításai ellenére is, fővonásait tekintve, Telesio mégis az uralkodó világnézet alapján áll. Így osztózik annak geocentrikus felfogásában, sőt ezt a maga philosophiai elveivel is igazolja. A Föld az ő hideg természeténél fogva van nyugalomban, az ég az ő meleg

természeténél fogva mozog körpályán körülötte. Az okoskodás itt összhangban van az érzéki észrevevéssel s Telesio szerint ez minden igazság forrása. A ki bírálva akar hozzányulni az uralkodó világszemlélethez, annak mindenekelőtt az érzéki látszat csalhatatlanságában kellett kételkednie s az ész megismerőképességét mindenekfelett biztosnak kellett tartania. Így vált lehetővé a német *Copernicus* heliocentrikus elmélete, a mely alapján rendítette meg a középkor uralkodó világfelfogását.

Miben áll ez a világfelfogás?

A pisai Campo Santónak egyik nagy frescóján az Atyaisten látható, a mint a világgömböt átfogja két kezével; a világgömb a concentrikusan elrendezett, csillagtartó égi sphaerákat zárja körül, az egésznek középpontjában pedig a Föld van. Ez a kép híven szemlélteti az aristotelesi kosmológián alapuló, majdnem két évtizedig vallott ptolemaeusi világfelfogást. A világegyetem e szerint roppant nagyságú, de mégis véges, zárt gömb, a mely az ugyancsak gömbalakú Föld, mint nyugvó középpont körül mozog. Az éggömb nyolcz (későbbi felfogás szerint kilencz vagy tíz) szilárd, átlátszó, „kristályos“, concentrikusan egymásba illesztett homorú gömbfelületből, sphaerából áll. Az egész világegyetemet körülzáró, legkülsőbb sphaerát, az állócsillagokkal teletüzdelt „első eget“, az istenség mozgatja keletről nyugatra a sarkcsillag és a föld középpontja által meghatározott tengely körül. A mozgó „első ég“ magával ragadja ugyanabban az irányban a többi eget, a bolygók sphaeráit is. Az istenség a mozdulatlan első mozgató; az álló csillagok ege a mozgó első mozgató. A bolygók mozgásának sebességét a Földhöz való közelségükkel arányosnak tekin-

tették. Ennek alapján az ismert bolygókat akként rendezték el, hogy a nagyobb sebességgel mozgókat a Földhöz közelebb eső sphaerába utalták. Így a legközelebbnek vették a Hold sphaeráját, másodiknak a Mercurét, harmadiknak a Venusét, negyediknek az ugyancsak bolygónak tekintett Napét, ötödiknek a Marsét, hatodiknak a Jupiterét, hetediknek a Saturnusét. Ámde a sphaerák e mozgásával több égi tűneményt, mint például a bolygók mozgásának többféle egyenetlenségét, nem lehetett megmagyarázni. Ezek megértésére segítő hypothesisekhez kellett folyamodni,¹ csakhogy ezek az egész világképet bonyolulttá és zavarossá tették.

Épp ezekkel az aesthetikai fogyatékokkal tudott Copernicus legkevésbé megbékülni. „A világ symmetrikus alakja és elrendezése“ neki vallásos hitszerű meggyőződése volt s hogy azt fellelhesse, a leggyökeresebb szempontváltoztatások egyikét vitte véghez a gondolkodás történetében. S valóban ama feltevés alapján, hogy a Nap a világ középpontja s hogy körülötte mozog a Föld is, a világkép átlátszóan egyszerű lesz s a kosmoszal kapcsolatos matematikai feladatok könnyebben megfejezhetők. A Föld mozgásának gondolata egyébként nem volt egészen új. Már az ókorban tanította samosi Aristarchos.² Cusanus számára is teljességgel bizonyos, hogy a Föld mozog, noha ezt a mozgást mi nem vesszük észre; azonban a mozgást csakis a nyugalmi helyzethez való viszonyításból állapítjuk meg; a ki a folyón tovasikló hajó belsejében van, csak akkor veszi észre a hajó mozgását, ha a

¹ L. G. B. *Párb.* 263.

² Kr. e. a 3. században.

partokat látja.¹ Cusanus azonban csak általánosságban tanította a Föld mozgását, de nem a Nap körül való mozgását. A mi Copernicus művét az égitestek mozgásáról² egy új világnézet bevezetőjévé avatja, az határozottsága, az új igazságnak tapasztalati bizonyítékokkal, észokokkal és számításokkal való körülbástyázása. Így lett a heliocentrikus felfogás a legnagyobb tudományos tettek egyike, megdöntője egy évezredek alatt megszokott szemléletnek és sibbolethje két ütköző korszak gondolkodásának. Hatását szépen jellemzi F. A. Lange, a materialismus történetírója. „A Föld mozog!” ez lett nemsokára az a tétel, mely által a tudományba és az ész csalhatatlanságába vetett hit különvált a hagyományhoz való vak ragaszkodástól; s a mikor egy évszázados küzdelem után a tudomány ebben a pontban véglegesen győztesnek bizonyult, ez annyira az ő javára billentette a mérleg serpenyőjét, mintha egy csoda által az addig nyugvó földet csak most hozta volna mozgásba.³

Ámde egy lépés még hátra volt. A Föld Nap körül való keringésének tanával megfért még az állócsillogatokkal teletüzdelt kristályégboltozat hite s Copernicus megállott, a nélkül hogy ezt megbolygatta volna. Az új astronomia csak a naprendszerre terjeszkedik ki, pedig benne oly következmények rejlenek, a melyek az egész kosmos új magyarázatához vezetnek. E következmények levonása más férfiú számára voltak fenntartva.

Ez a férfiú Giordano Bruno. Egyike ő azoknak a szellemi szárnyonállóknak, a kikről Goethe, Benve-

¹ *De docta ign.* 39.

² *De revolutionibus orbium caelestium*, Nürnberg, 1543.

³ *Geschichte des Materialismus*. 7. Aufl. Leipzig, 1902. I, 191.

nuto Celliniről szólván, azt mondja, hogy heves nyilatkozásaikkal azt jelzik számunkra, a mi általában minden emberi kebelbe van beleírva, noha gyakran csak gyenge, felismerhetetlen vonásokkal. A renaissance egész eszmevilága egy nagy egyetemes összefüggéssé kristályosodik benne, az első, igazán nagyszabású modern világképpé, a mely az új világérzést és -szemléletet, az új életeszmenyt minden előbbinél határozottabb, energikusabb és megkapóbb módon tükrözteti. De Bruno nemcsak philosophiájában kifejezője a maga korának, hanem élete is törekvéseivel, viszontagságaival és tragikus befejezésével élesen láttatja az erjedő új kornak eszményi lendületét, kibékítetlen ellentéteit, a réginek és újnak kíméletlen összeütközését. A renaissance culturájára nézve sok tanulságot ígér Brunónak mind az élete, mind a philosophiája.

MÁSODIK RÉSZ.

Giordano Bruno élete.

ELSŐ FEJEZET.

Giordano Bruno ifjúsága.

I.

Giordano Bruno¹ 1548-ban született Nolában, egy nápolyi kis városban. Atyja, Giovanni, katona volt spanyol szolgálatban; a nápolyi királyság ez időben spanyol uralom alatt állott. A lovas katonai hivatás, a milyen a philosophus atyjáé is volt, ebben a korban a jobb származáshoz volt kötve; ez a körülmény, valamint a philosophusnak velencei vallomása is, valószínűvé teszi, hogy Bruno, bár szerény viszonyok

¹ Bruno életére nézve a legfontosabb kútfő az ő velencei inquisitiopörének actái, valamint római pörére vonatkozó néhány actadarab. Mindezeket a documentumokat, néhány más, többé-kevésbé jelentős Bruno-adalékkal együtt, kiadta a neves olasz Bruno-kutató, *Domenico Berti*, először függelékként Bruno életét tárgyaló művében: *Vita di Giordano Bruno da Nola*, Torino-Paravia, 1868. (Idézeteinkben a documentumoknak az ebben a kiadásban található számozását követjük.) Újra kiadta mint függelék e műben: *G. B. da Nola*, Torino, 1889; és korábban külön: *Documenti intorno a G. B. da Nola*, Roma, 1880.

között élő, de nemesi családból eredt.¹ Anyja neve Fraulissa Savolina volt; e név különös hangzásából némelyek német származásra következtetnek.² Az újszülött a keresztségben a Fülöp nevet kapta. Csak később, rendbelépésekor vette fel a Giordano nevet és ezt egyetlen rövid megszakítással ezentúl mindig viselte.

A philosophus szülővárosa Itáliának egyik legtermékenyebb és természeti szépségekben gazdag vidéken fekszik, Nápoly és Caserta között, mindegyiktől mintegy huszonhárom kilométernyire. A legrégibb olasz városok közül való; a Krisztus előtti nyolczadik században vagy még régebben alapították görög telepesek. E görög eredet nyomait mutatják még a philosophus korában is bizonyos hagyományos szokások és ünnepélyek, de még inkább a görög emberével rokon lelki tulajdonságok. A nolaiakat friss, eleven szellem és eszmélkedő hajlammal párosult életöröm jellemezte. Finom szokásaik, jó modoruk, csinos öltözködésük messze ismertek voltak. Nolának több szülöttje jelentős helyet vívott ki magának a kor művelődésében. Így az averroista tant bíráló híres udós, Ambrogio Leone, Erasmus benső barátja; Albertino Gentile, a nápolyi egyetemen a jog tanára; a szobrász Merliano (Giovanni Da Nola), a kit a „nápolyi Buonarotti“ névvel tiszteltek meg. Nolában élt a philologus Laurentius Valla és a költő Tansillo. S már egy vértanút is adott Nola a megújhodó

¹ L. Berti, Doc. VII., továbbá a *Spampanato* közölte documentumokat a *Candelaio* kiadásában: *Opp. it.* III., 225. és kk.

² L. Brunnhofer: *Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis*, Leipzig, 1882. 321. l. 2. jegyzet.

világnézetnek, Pomponio Algeriőt, a kinek sorsa némi hasonlatosságot mutat a mi philosophusunkéval: vallási nézetei miatt Paduában, Velenczében, Rómában börtönt szenvedett s végül itt lehelte ki lelkét a máglya tüzén.¹ Bruno egész életén át gyengéd szeretettel csüngött szülőföldje emléken. Ha műveiben reá tér szava, hangján a száműzöttek honvágya érzik. Magát a nolai philosophusnak, vagy egyszerűen a nolainak szereti nevezni. Nola neki mindig az otthon melegének symboluma. Midőn a sokat hányt-vetett philosophus a vendégszerető Castelnauinak hálálkodik, azzal jellemzi a neki otthont nyújtó franczia követ érdemét, hogy számára Angliát Itáliává, Londont Nolává változtatta.²

A philosophus első gyermekéveiről keveset tudunk. Egy csecsemőkori élményt maga beszél el nekünk, vele a félelemnek rendkívüli koncentráló erejét példázva. Midőn egy alkalommal még mint pólyást magára hagyták a szobában, egyszerre csak egy falrészről egy nagy kígyót látott kibujni. A gyermek ijedten felsikoltott és a szomszéd szobában lévő atyját szólította. Ez a többi házbeliekkel együtt odasietett, botot ragadott és heves szitkozódás közt nekiesett a kígyónak. Az egész jelenet oly erősen vésődött a gyermek emlékezetébe, hogy több év múltán, mintegy álomból ébredve, újra eszébe juttatta a már mire sem gondoló és ugyancsak álmélkodó szülőknek.³ E történet bizonyára megeshetett, de a csecsemőnek e nagy koránérettsége túlmegy a valószínűség határain. Mély

¹ V. ö. *Berti, G. B. da Nola*, 1889. I. f.

² *Explicatio trig. sigill., Opp. lat.* II, II, 75.

³ *Sig. sig., Opp. lat.* II, II, 184—5.

benyomást tett a gyermek Bruno lelkére a környező természet. Az atyai ház a Cicala-hegy tövében feküdt; innen buja növényzetű tájra esett a tekintet, dombok és völgyek váltakoztak, délnyugat felől pedig az örökké forrongó Vezuv küldte ég felé sötét füstfelhőit. S a szemlélődő gyermek ebben a természeti környezetben jut először oly gondolatokra, a melyek mintegy csirában láttatják a későbbi érett philosophus gondolkodását. Ha a Cicala-hegy felől nézi a Vezuvot, ez kopárnak és sötétnek s a világ határának tetszik; de a mikor közelebb megy hozzá, olajfa és szőlő dús tenyészetét látja rajta s most a távolból viszont a Cicala tűnik elhagyottnak és terméketlennek s sötét teteje ugyancsak az éggel látszik érintkezni. A gyermek megtanulta ebből, hogy a távolság megváltoztatja a dolgok képét: az érzéki észrevezés nem megbízható. S megtanulta azt is, hogy a természet fensége mindenütt egyforma, a föld mindenütt telve van élettel.¹ Ugyanezt vallotta később a philosophus az egész világegyetemről.

Tíz- vagy tizenegyéves korában Bruno Nolából Nápolyba ment. Itt nyilvános iskolában a kor szokásos tárgyaival foglalkozott, humanistikus tárgyakkal, logikával és dialektikával. E mellett magánúton tanította őt logikára az augustinus Teofilo da Varrano, egy neves Aristoteles-magyarázó, később a metaphysika tanára Rómában. Talán e mestere emlékének áldoz Bruno olasz párbeszédeiben azzal, hogy a maga tanai szószólójának többször a Teofilo vagy Filoteo nevet adja. Mint tizennégy- vagy tizenötéves ifjú Nápolyban a szent Domonkos-rendbe lépett. A kolostor, a mely

¹ *De immenso*, *Opp. lat.* I, I, 313. és kk.

otthona lett, valamikor aquinói szent Tamást látta falai közt. Hogy mi vitte Brunót a szerzetesi pályára, arra nézve ő maga sehol sem nyilatkozik. Közeleső a gondolat, hogy a tanulni vágyó, de vagyontalan ifjú csak a papi pályán vélte megtalálni a lehetőséget tudományos hajlamainak kielégítésére. A kolostor akkori priorja, a tudós Ambrosio Pasqua, öltöztette be s a próbaév leteltével ő bocsátotta a fogadalom letételére. Miután a szokásos időközökben felvette az alsó papi rendeket, 1572-ben pappá szentelték. Campagnában, egy Nápolytól messzeeső kis városban mondta első miséjét s ott lakott a rendnek szent Bertalanról elnevezett kolostorában. A következő három évben megfordult több kolostorban, misézve és más papi teendőket végezve. 1575-ben visszatért a San Domenico Maggiore kolostorába, Nápolyba.¹

Papi tevékenysége mélyreható tanulmányoknak is engedett időt. Művei a régibb és újabb philosophiai íróknak roppant kiterjedt, szinte bámulatba ejtő ismeretere vallanak. Sokat tanult a görög természetphilosophusoktól, különösen az eleatáktól és az atomistáktól; jól ismerte Platót és Aristotelest, a stoikusokat és az újplatonikusokat s ez utóbbiak közül főleg Plotinos volt reá nagy hatással. Jártas a középkori philosophusokban, keresztény és arab írókban egyaránt s több művében a scholastikus Raymundus Lullus a vezetője. Nagy odaadással tanulmányozta Nicolaus Cusanust; neki, valamint Copernicusnak, nagy része van a brunói új eszmék kicsiráztatásában. A kolostori visszavonultság ez éveire esnek bizonyára első irodalmi kísérletei, tragikus és komikus termékek, s talán erre az időre

¹ Doc. VII.

nyulik vissza a csak később (1582) kinyomtatott *Il Candelaio* című vígjáték eredete is.

Úgy látszik, hogy az „emlékezés művészete“ is foglalkoztatta már ekkor a philosophust s annak révén szerzett híre messze túlterjedhetett közvetlen környezetén. Eljutott e hír a pápai udvarba is. A philosophusnak Cotinnal, a párisi Saint Victor könyvtárossával folytatott beszélgetéseiből¹ megtudjuk, hogy V. Pius pápa és Rebiba biboros Nápolyból meghívták Rómába, hogy bemutassa nekik emlékezésművészetét. Ennek fogásaiba a philosophus be is vezette a biborost s ebből a célból bizonyára hosszabb ideig tartózkodott Rómában.² Valószínű, hogy e római útjával kapcsolatban ajánlotta Bruno a pápának *L'Arca di Noe* (Noe bárkája) című művét, a miről később a *Cabala*-ban tesz említést.³ Brunónak ezt az elveszett művét satirikusnak szokták tartani; — arról van benne szó, hogy a bárkában elhelyezkedő állatok közt viszály támad az elsőbbség miatt s az a nagy veszedelem fenyegeti a számarat, hogy elveszti kiváltságos helyét;⁴ — de ha helyes az a feltevés, hogy a philosophust a pápa mint a mnemotechnika művelőjét ismerte és hívta Rómába, úgy valószínűbbnek tetszik, hogy ez a mű mnemotechnikai jellegű volt.⁵ V. Pius 1572 májusban halt

¹ L. Auvray, *Giordano Bruno à Paris d'après le témoignage d'un contemporain (1585—86), Extr. de les Mémoires de la Soc. de l'hist. de Paris et de l'Isle de France*, Paris 1901. E documentum Cotin naplóját közli; benne írója feljegyezte beszélgetéseit a könyvtárban megfordult híres férfiakkal, így Brunóval is.

² *U. o.* 92.

³ *Opp. it.* II, 220.

⁴ *Cena, Opp. it.* I, 54.

⁵ *Rudolfo Mondolfo, Per la biografia di Giordano Bruno*, *Rivista d'Italia*, Anno XVI. fasc. X. 550. Roma, 1913.

meg; Brunónak tehát ez előtt kellett első művét írnia. Talán e római tartózkodása alatt szerzi meg Bruno a „római theologia doctora“ címet, a melyet később a marburgi egyetem anyakönyvében neve után olvashatunk.¹ Cotin feljegyzéséből ismerjük Bruno doktori thesiseit is. Az egyik volt: Igaz mindaz, a mit szent Tamás a Summa contra Gentiles-ben állit; a másik: Igaz mindaz, amit a Sententiák mestere mond.² Midőn néhány év múlva, 1576-ban a philosophust másodszor látjuk Rómában, már vészes felhők függnek feje fölött. Ekkor mint üldözött szökevény rejtőzik ottan.

A kolostori évek ugyanis nem voltak a zavartalan fejlődés és nyugalom évei. A korán érő ifjában csakhamar kételyek támadnak egyes vallási dogmák igazsága iránt. Maga vallja később, hogy tizenhét éves korától fogva kételkedett a szentháromság tanában. A szigorú rendi fegyelemmel való összeütközés elkerülhetetlen volt. Már mint novicius azzal vonta magára feljebbvalója rosszalását, hogy czellájából eltávolította szent Katalin és szent Antal képeit s csak egy keresztet hagyott meg ottan. Egy noviciustársának pedig, a ki a Madonna hét örömének történetét olvasta, azt tanácsolta, hogy inkább a szent atyákat forgassa. Ezek miatt a noviciusok magistere vádiratot szerkesztett ellene; de még aznap széttépte, mert csak meg akarta ijeszteni a rendi fegyelmet sértő tanítványát.³ Ám 1576-ban komolyan perbe fogták. Ezúttal provinciálisa, Fra Domenico Vita vádolta eret-

¹ U. o. Figyelemreméltó azonban, hogy a velencei törvényszék előtt Bruno nem említi ezt a római utat. A velencei vallomás szerint B. Toulouse-ban szerzett doctoratust.

² *Auvray*, id. h. 87.

³ Doc. VIII. és XIII.

nekséggel, valószínűen azon az alapon, hogy az ariánusokat a tudatlanság vádja ellen védelmezte. Egy alkalommal ugyanis több rendtársa jelenlétében úgy nyilatkozott róluk, hogy ha nem élnek is scholastikus kifejezésekkel, mégis világosan meg tudják mondani gondolataikat, s ezt az Atyának és Fiúnak személyére vonatkozó tanításukkal példázta. Pontosat sohasem tudott meg a philosophus e vád tartalmára nézve. De felújították most azt a vádat is, a melyet novicius korában emeltek ellene. Bruno börtöntől tartott, sietve elhagyta Nápolyt és Rómába ment.¹ Itt jelentkezett a rend procuratoránál, Sisto da Luca mesternél, a Minerva-kolostorban. De csakhamar értesült Nápolyból, hogy az ott megindított per actáit Rómába küldték. Ellene szólt még az is, hogy bizonyos tiltott könyvek jutottak felszínre, a melyeket Bruno Nápolyból távozta előtt elrejtett: szent Chrysostomus és szent Jeromos művei az eretnek Erasmus jegyzeteivel. Egy harmadik per indult meg Bruno ellen Rómában. Százharmincz pontban tért el a vád szerint a merész kételkedő az egyház tanításaitól, többek között oly alapvető tanokra nézve is, aminő a szentháromságnak, az átlényegülésnek, Isten és Krisztus viszonyának dogmája.² Bruno komoly üldözéstől tartott; levetette szerzetesi ruháját és hirtelen elhagyta Rómát.

¹ Doc. XIII.

² Doc. I.

II.

Most megkezdődnek a philosophus bolyongásai, városról-városra, országról-országra, s e nagy vándorútnak csak fél emberöltő múlva Bruno velencei elfogatása vet véget. Először is Nolában találjuk, genuai területen. Négy vagy öt hónapig tartózkodott itt s tanítással tartotta fenn magát. Gyermekeket grammatikára oktatott s néhány nemes úrnak a „sphaeráról“ tartott előadásokat. Innen Savonába, majd két hét múlva Torinóba ment; de foglalkozás híján itt sem volt maradása s csakhamar Velenczének fordult. Hogy némi pénzre tegyen szert, kinyomatott egy immár nyomaveszett kis művet *Az idők jeleiről*, miután azt előbb a firenzei Remigius atyának megmutatta. Másfél hónapi velencei tartózkodás után Paduába ment. Néhány dominicanus ismerőse azt tanácsolta neki, öltösn újra szerzetesi ruhát, a nélkül, hogy a rendbe visszatérne. Gyakori dolog volt ez abban az időben, a mikor több mint negyvenezer barát élt Olaszországban kolostoron kívül.¹ Bruno nem fogadta meg azonnal a tanácsot, de kevéssel utóbb Bergamóban olcsó fehér posztóból csuhát varratott, föléje akasztotta a Rómából még magával hozott kámzsát s ebben a ruhában Lyonba igyekezett. Chambéryben a rend kolostorában kért szállást. Hűvös fogadtatásra talált s egy olasz páter figyelmeztette, hogy ezen a vidéken nem igen számíthat jóindulatra. Ekkor hirtelen elhatározással Genfnek vette útját.²

1579 április vagy május havában érkezett Kálvin városába és május 20-iki kelettel sajátkezű névalá-

¹ V. ö. Berti: *G. B. da Nola*, 1889, 63.

² Doc. IX.

írását találjuk az egyetem rectori könyvében: *Philippus Brunus sacrae theologiae professor*. Volt Genfben egy olasz colonia is; célja volt az új hit háborítatlan gyakorlása, továbbá a vallási üldözések ellen védelmet kereső honfitársak gyámolítása. E colonia élén ekkoriban egy nápolyi férfiú állott, Vico marquisja, Galeazzo Caraccioli, IV. Pál pápa unokaöccse. E nagytekintélyű férfiú az új hitért való buzgóságában elhagyta családját és fényes állását s Genfben csakis a kálvinista egyház érdekeinek élt. Kálvin maga is nagyrabecsülte és kedvelte; neki ajánlotta commentárját szent Pálnak a korinthusiakhoz írt első leveléhez.¹ A marquis csakhamar megismerkedett Brunóval, hogy megnyerje az új egyháznak. Jövetelének célja felől tudakozódott: vajjon azért jött-e, hogy ott maradjon s átlépjen a város vallására? Bruno azt felelte, hogy ezt a vallást még nem ismeri s hogy egyetlen kívánsága szabadságban és biztonságban élni. A colonia védelmébe fogadta a szökevény dominicanust, rábírta, hogy szerzetesi ruháját felcserélje világi öltözettel, ellátta kalappal, karddal, köpenynyel és egyéb szükséges holmival, s hogy megélhessen, egy nyomdában correcturamunkát szerzett neki. Közben eljárta olasz és francia szónoklatokra is. Így hallgatta többek között a luccai Niccolò Balbanit, a ki szent Pál leveleit és a bibliát magyarázta.² Vajjon felvette-e Bruno a kálvinista vallást? A velencei törvényszék előtt tett vallomása szerint Genfből azért kellett távoznia, mert nem akarta felvenni a város vallását.³ Viszont a philosophus neve megtalálható a protestáns menekültek

¹ V. ö. *Berti id. m.* 94.

² Doc. IX.

³ U. o.

listáján. Mindamellet kétséges az új hitvallásra való áttérése. Ezt a lépést ugyanis csak az 1559-iki szabályzat kényszerítette rá a városban letelepedőkre; az 1576-iki csupán az egyházközséghez való tartozást követelte. Bruno ennek eleget tett azzal, hogy egyházi férfiak beszédeit hallgatta, s ez megmagyarázza egyszerűs mind, hogyan jutott neve az olasz protestáns menekültek listájára.¹ De Genfből való távozásában nagy részük lehetett azoknak a viszálykodásoknak, melyekről Dufour közlései óta van tudomásunk.² Megtudjuk ezekből, hogy 1579 augusztus 6-án Brunót letartóztatták és az egyházi tanács elé állították, mert egy íratában becsmérő hangon bírálta De la Faye-t, az egyetem philosophiatanárát, tizenkét hibát mutatva fel annak egyik előadásában. Brunót arra ítélték, hogy kérjen bocsánatot a megsértett tanártól, adjon hálát Istennek, semmisítse meg a gyalázó iratot és ismerje el hibáját a consistorium előtt. De midőn egy hét múlva e testület előtt megjelenik, csak azt ismeri el, hogy a genfi egyház szolgáit „paedagogusok”-nak nevezte el, ellenben nem adja meg De la Faye-nek a kívánt elégtételt. E makacssága miatt azzal sujtják, hogy eltiltják az úrvacsorától és kiközösítik. Most a philosophus bűnbánást mutat s annak rendje szerint megköveti a sértettet; erre augusztus 27-én feloldják az ítélet alól. A kiközösítés tényében egyes életrajzírók kétségtelen bizonyítékát látják annak, hogy Bruno felvette a kálvinista vallást. De a fentebb mondottakat tekintve ez a tény sem szól az ellen, hogy Bruno csak

¹ V. ö. *Intyré: Giordano Bruno*, London, 1904, 13. l.

² *Th. Dufour: Giordano Bruno à Genève*, Genève 1884. Közli Berti: *G. B. da Nola*, 1889, 449. és kk. a Brunóra vonatkozó documentumok között.

külsőleg volt tagja a kálvinista egyháznak s igaznak tarthatjuk azt a vallomását a velencei törvényszék előtt, hogy sohasem vett részt a kálvinisták úrvacsoráján. Ha mégis szorgalmazta az őt sújtó ítélet visszavonását, az abból is érthető, hogy a velejáró kellemtelenségektől akart szabadulni.¹ Bizonyos, hogy ezek az összeütközések a hatalmi tekintélyvel siettették távozását a kálvinizmus fővárosából. Mindössze néhány hónapig volt itt maradása. S ha később olasz műveiben oly hevesen támadja az új egyházat, ahhoz bizonyára a genfi keserves élmények emléke is hozzájárult.

III.

Bruno most Franciaországnak veszi útját. Első állomása Lyon, de innen kereset híján már egy hónap múlva Toulouseba megy. Francia földön jobb napok derülnek Brunóra. Tere nyílik tudása és képességei érvényesítésére, elismerésre, sőt királyi pártfogásra tesz szert. Toulouseban, e virágzó egyetemi városban „művelt emberekkel“ ismerkedik meg, ezek felkérlik astronomiai és philosophiai előadások tartására s hat hónapig e magánleczkékből él. Közben megüresedett az egyetemen a philosophia rendes tanszéke, a melyet pályázat útján szoktak betölteni. Bruno megszerzi a doctori címet, magister artium lesz, résztvesz a pályázatban és elnyeri a tanszéket. Körülbelül két évig tanított itt. Előadásainak tárgya egyéb philosophiai themák mellett főként Aristotelesnek *A lélekről* szóló műve.² A lélekre vonatkozó kérdések

¹ V. ö. *Intyre* id. m. 15.

² Doc. IX.

ebben a korban a legvonzóbbak és a legvitatottabbak közé tartoznak. Miként kell felfogni a lelket? Substantiának-e vagy kvalitásnak? Potentiának-e vagy realitásnak? Anyagnak-e vagy szellemnek? Halandónak-e vagy halhatatlannak? Más-e minden egyénben, vagy ugyanaz-e valamennyiben? Mi a lélek jövődő sorsa? Részesül-e érdeme szerint jutalomban és büntetésben? Van-e lelkük a világtesteknek? Van-e a növényeknek, a köveknek? Ezekkel és hasonló kérdésekkel már Aristoteles középkori commentatorai is foglalkoztak, de a XVI. században nagyobb az érdeklődés irántuk, mint valaha. Mikor egy Porzio nevű tanár megjelent a katedrán a pisai diákok előtt, azzal a kiáltással fogadták: „Beszéljen a lélekről!“¹ Bizonyára a lélekről szóló előadásainak gyümölcse Brunónak *De anima* című könyve is, a mely azonban nem maradt ránk.² Épp úgy elveszett az ugyancsak ebből a korból való *Clavis magna* (Nagy kulcs) című is, az első úgynevezett lullusi vagy emlékezés-művészetet tárgyaló munka. 1581 vége felé a polgárháború következtében és — mint a velencei kihallgatás jegyzőkönyvének egy be nem fejezett és áthúzott mondata sejteti — bizonyos tanításai miatt is, elhagyja Toulouset és Párisba megy.³

A francia fővárosban Bruno, hogy ismertté tegye nevét, a toulousei egyetemen nyert rendes lectori címe

¹ Berti: *G. B. da Nola* 1889, 111—112.

² Berti szerint (u. o. 113.) e mű azonos a kéziratként fennmaradt *Lampas triginta statuarum* cíművel. Ezzel szemben Tocco rámutat arra, hogy ez utóbbi csupán az ars inventiva alkalmazását példázza, történetesen egy a lélekre vonatkozó thesis bizonyításán. V. ö. *Le opere inedite di G. B. Napoli*, 1891, 56. l.

³ Doc. IX.

jogán, csakhamar mint szabad előadó lép fel a Sorbonneon. Harmincz előadást tart aquinói szent Tamás alapján *A harmincz isteni attributumról*. Ezekkel az előadásokkal nagy tetszést aratott, úgy hogy a Sorbonneon rendes tanári széket ajánlottak fel neki. Ez az állás azonban a mise látogatására is kötelezte volna — a toulousei tanárság nem járt ezzel a kötelezettséggel —; Bruno tehát, mivel szerzetének elhagyása miatt kiközösítettnek tudta magát, nem fogadta el az állást, hanem néhány évig mint magántanár tanított. Mindinkább növekedő hírneve III. Henrikhez is eljutott. A tudományokat és műveltségeket pártoló király magához hívatta a philosophust s rendkívüli emlékezőtehetségétől csodálatba ejtve azt kérdezte tőle, vajjon azt a természetnek vagy a művészetnek köszöni-e? Bruno azt felelte, hogy emlékezete tudományon alapszik, s hogy e tudománynyal a királyt megismertesse, *Az eszmék árnyékairól* (De umbris idearum) című művét ajánlotta neki. Brunónak ez legrégibb ránk maradt műve s különös jelentőségét az adja meg, hogy benne bírjuk egyszersmind philosophiájának első formáját. Csak a második rész tárgyalja a tulajdonképeni emlékezés-művészetét; az első ennek philosophiai meg-alapozását adja. Bruno philosophiájának tárgyalásakor még visszatérünk reá. Most a philosophus rendkívüli tanár lett s állása után fizetést is húzott. Ugyanabban az évben (1582) még három munkát nyomtatott ki Párisban. Az egyik *Circe varázslata* (Cantus Circaeus), angoulêmei Henriknek, a király természetes fivérének ajánlva; a másik *A lullusi művészet rövid architecturája és kiegészítése* (De compendiosa architectura et complemento artis Lullii), Giovanni Moro velencei követnek Párisban ajánlva; a harmadik *A fáklyavivő*

(Il Candelaio) című vígjáték. Az első mnemotechnikai mű, mint az eszmék árnyékairól szóló, a második a lullusi „nagy művészetet” magyarázza. Bruno ilyenmű műveinek jellegével közelebbről kell megismerkednünk.

A „nagy művészet” feltalálója, Raymundus Lullus (1235—1315) egy Palma di Maiorica-beli nemesi család sarjadéka volt. Kicsapongó ifjúság után harminckét éves korában megcsömlött a világ hívságától, szétosztotta vagyonát a szegények között, megvált családjától és magányba vonult. Kilenczévi remetesége alatt azon elmélkedett, miként lehetne a kereszténységnek a szaraczenok között való terjesztését a hit igazságainak bebizonyítására szolgáló új tudományos módszerrel előmozdítani. Ezt az új módszert tanítja *Ars magna* című művében. A „nagy művészet” kulcsot ad gondolatok feltalálására. Alapelve az, hogy valamint a természet kevés elemből hozza létre a dolgok végtelenségét, valamint a kilencz egyszerű számból valamennyi többi számot, az ábécé betűiből a nyelv valamennyi szavát lehet megalkotni: azonkép a gondolkodás elemeiből combinatio útján az egész emberi tudást lehet megconstruálni. Szükség van tehát néhány alapvető fogalomra s ezeknek bizonyos mechanikai úton való combinálására. Lullus kilencz alapfogalmat vesz fel s összetételüket egy „gondolatgéppel” eszközli. Hat mozgatható concentrikus körön, az óra lapjának számaihoz hasonlóan, különböző betűket helyez el, ezek a különböző alapvető fogalmakat jelzik. A legkülső kör mozdulatlan, a belsők mozgathatók. Ez utóbbiak forgatásával más-más betűk kerülnek egymás alá, más-más fogalmi combinatiókat hozva létre. Ily módon, úgy hitte Lullus, valamennyi lehetséges combinatio előállításával minden lehető ismeretet lehet

mathematikai biztossággal tisztán mechanikai úton elérni. Lullus tanítása nagy elterjedtségre és tekintélyre tett szert. Tanítványai föléje helyezték minden theologiának. Isteni kinyilatkoztatásnak és nem tanulmány eredményének tartották. Minthogy a hit mysteriumait is alávetették neki, IX. Gergely egy bullával eltiltotta. V. Márton bullája 1409-ben feloldotta e tilalmat, de a tridenti zsinaton 1563-ban a lullusi művek is indexre kerültek.¹ Bruno is a velencei törvényszék előtt Lullus műveit Luther-, Melanchthon-, Erasmus- és Kálvinéival együtt a tiltott olvasmányai közt említi.² A nolai philosophus Lullusnak legnagyobb csodálói közé tartozott. „Mindentudó és csaknem isteni eremita doctor“-nak nevezi s akként ítélik róla, hogy „értelmének istenségét a philosophusok legnagyobb fejedelmeinek, miként a multban, úgy a jövőben is örökké kell csodálniok, követniök és utánozniok.“³ Több művet⁴ szentelt az Ars magna magyarázatának, a lullusi tanítást csiszolni, tökéletesíteni igyekezett s vele nyilvános és magánelőadásaiiban is foglalkozott. Magyarázza a gondolatfeltalálás művészetének kedveltségét, hogy a hagyományos iskolai logikának már rég nyilvánvalóvá lett meddőségével szemben egy sokatígérő új módszerrel kecsegtetett. Másrészt a gondolatgép szerkesztése a kor szelleméből

¹ V. ö. Berti: *G. B. da Nola*, 1889, 66. és kk.

² Doc. XII.

³ *De spec. scrut.*, *Opp. lat.* II, II, 329, 332.

⁴ Lullusi művek az említett *De compendiosa architecturán* kívül: *De lampade combinatoria Lulliana*; *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymondi Lullii*; *Animadversiones in lampadem Lullianam* (mindezek *Opp. lat.* II, II.) *De pogrressu et lampade venatoria logicorum et artificium perorandi* (*Opp. lat.* II, III.).

fakadt és épp úgy hozzátartozik a renaissance lélekrajzához, mint akár a bölcsek kövének keresése. Benne is mély vágya nyilatkozik egy lázas, megújódásra törő nemzedéknek, a mely a valószerűt nem képes még elválasztani a phanthastikustól, a melynek gondolkodása még nem edződött meg a tapasztalaton, még nem törődött hozzá az új ismeretek fáradságos kutatásához; hanem hétmérföldes léptekkel rohan a természet és szellem meghódítására, csakhogy biztos látás híján a képzelődés ködében tápolyog. Egyéb-ként hasonló törekvések még későbbi gondolkodóknál is kísértének. A nagy Leibniz is egy biztos gondolkodási módszer megteremtésén törte fejét egész életén át s ő is tanulmányozta Lullus Ars magnáját.

De Bruno tovább is fejlesztette a lullusi tant azzal, hogy a „feltalálás művészetét“ az „emlékezés művészetévé“ alakította át. Tocco előtt a magyarázók nem különböztették meg pontosan a lullusi műveket a mnemotechnikaiaktól. Pedig közöttük lényeges különbség van. A lullusi művek új gondolatok feltalálására akarnak módszert adni, a mnemotechnikaiak a már szerzett gondolatok emlékezetben tartására és felidézésére adnak eszközt. Az emlékezés művészetében is szerepük van a concentratiós köröknek; de a betűk ezek kerületén (harmincz vagy több) nem fogalmakat, hanem képeket jelentenek. E képek combinatiójával együttjár a megfelelő betűk combinációja, úgy hogy a szavak felidézése a kép emlékezetére támaszkodik. Már ebből is sejthető a mesterséges emlékezet legnagyobb hibája is. Ez abban van, hogy az önkényes kapcsolatnak emlékezetbe idézése valamely szó és a neki megfelelő érzéki kép vagy képsorozat közt nem jár kisebb erőfeszítéssel, mint magának a szónak felidézése. Ebben

a hibában Bruno osztozik minden ó- és újabbkori előzőjével.¹ Hogy Bruno mégis oly nagy jelentőséget tulajdonított az emlékezés művészetének, ahhoz hozzájárul az, hogy a maga rendkívüli emlékezete félrevezette őt annak hatékonyságára nézve. A mnemotechnika egész életén át kíséri a philosophust s reá vonatkozó művei jelentős részét teszik irodalmi munkódásának.² Kortársai elismerését és bámolatát is elsősorban ezeknek s nem philosophiai műveinek köszönhette. Egy korabeli feljegyzés, mely 1585 decemberében a Párisban tartózkodó híres emberek között Brunót is említi, ennek művei közül első helyen az *Ars reminiscendi* idézi.³

A *Candelaio* nagyjában talán még a philosophus kolostori éveiben készült, azonban végső alakját minden bizonynyal a kinyomatás évében kapta. Innen az érettebb élet- és világnézet; talán az átdolgozásra vezethető vissza egyszersmind az egyes felvonások között észlelhető aránytalanság s általában a szerkezet lazasága. Tulajdonkép satirikus mű: a magiát, az alchymiát, a pedanteriát teszi nevetségessé. De Bruno színes ecsettel festi a nápolyi népéletet is, sajátos szokásaival és szólásaival, burleszk humo-

¹ V. ö. Tocco: *Le opere latine di G. B.*, Firenze, 1889, 100. l.

² Bruno mnemotechnikai művei: *De umbris idearum* és *Ars memoriae*; *Cantus Circaeus* (Opp. lat. II, I.); *Ars reminiscendi*; *Explicatio triginta sigillorum*; *Sigillus sigillorum* (Opp. lat. II, II.); *De imaginum compositione* (Opp. lat. II, III.); *Lampas triginta statuarum* (Opp. lat. III.).

³ L. Spampanato idézetét Opp. it. III, pag. LVI. — Bruno mnemotechnikai és lullusi műveinek részletesebb tárgyalását, általában csekély philosophiai jelentőségük miatt, itt mellőzhetőnek tartjuk. Behatóan fejtegeti és méltatja azokat Tocco: *Le opp. lat. di G. B.* 4—101. l.

rával és vaskos tréfáival. Hangja nem egyszer érzékenyen sérti a jóízlést, de e tekintetben nem különböznek tőle korának többi vígjátékírói sem. A művet a legújabb időkig a legellentétesebben ítélték meg. Némelyek trágárságai miatt minden elismerést megtagadnak tőle; mások bámulatukban odáig ragadtatják magukat, hogy Molière, Shakespeare műveivel állítják egy sorba. Az igazság bizonyára középen van. A *Candelaio* a század gazdag olasz vígjátékirodalmának legjava termékei közé tartozik, a jellemzés kiválóságában a legtöbbet fölül is mulja. Szerencséje tagadhatatlanul nagyobb volt idegenben, mint saját hazájában. Franciaországban még a XVII. század első felében átdolgozták és utánozták s hatása kimutatható Cyrano de Bergerac *Pedant joué*-jében és Molière több vígjátékában.¹ Mindenesetre igen különös sorsú mű. Csak évszázadok múltán került először színpadra. 1912-ben játszották először Rómában az Argentinában.

De a *Candelaio* nemcsak mint vígjáték érdekelhet bennünket, hanem philosophiai vonatkozásai miatt is. Kristálytisztaságban jelenik meg már itt a jellegzetes brunói gondolatvilág néhány főeszméje: így az örök változás közepett mindig azonos egységnek s a dolgok elmulthatatlanságának eszméje.² Továbbá itt lép először elénk az a szerencsés kézzel rajzolt bohózatalak, a mely több olasz dialogusban a philosophiai beszélgetéseknek is részese: a logikai bukfenczeket hányó, latin citatumokkal dobálódzó *pedáns* alakja. Bruno a tudós torzképét rajzolta benne, a maradi, minden új

¹ V. ö. Bartholmèss: *Iordano Bruno*, Paris, I. kötet 1846, 242. l. és *Spampanato* a *Candelaio* Bevezetésében: *Opp. it.* III, pag. LVII. és kk.

² L. az Ajánlásban, *Opp. it.* III, 7.

gondolattól irtózó, vaskalapos peripatetikust, a kivel oly sűrűn találkozott az egyetemek tanszékein s a kivel jóformán egész életén át hadakozott, nagyon is gyakran érezve a tehetetlenség keserűségét a hagyomány és a hatalom tekintélyére támaszkodó ellenféllel szemben. Legmesteribb jellemzését maga a philosophus adja egyik későbbi művében. „... Jupiter ő, a ki a magasból — *alta specula* — nézi és szemléli az annyi szükségtelen tévedésnek, balesetnek, gondnak, bajnak alávetett többi ember életét. Csak ő boldog, csak ő él mennyei életet, midőn saját istenségét egy spicilgium, egy szótár, egy Calepinus, egy lexikon, egy Cornucopia, egy Nizzolio tükrében szemléli. Ebben az önelégültségében, míg mindenki más csak egy, ő egymagában minden. Ha nevetni talál, magát Demokritosnak nevezi; ha sírni talál, Herakleitosnak; ha vitatkozik, neve Chrysippos; ha okoskodik, Aristoteles; ha ábrándokat kerget, Plato; ha elbőmből egy beszédecskét, Demosthenesnek mondja magát; ha elemzi Vergiliust, ő maga Maro. Most leczkézteti Achillest, dicséri Aeneast, korholja Hektort, kikel Pyrrhus ellen, gyászol Priamosért, vádolja Turnust, mentegeti Didót, dicsőíti Achatest, és végül, miközben *verbum verbo reddit*¹ és vad synonymákat halmoz egymásra, *nihil divinum a se alienum putat*.² Midőn pedig így pöffeszkedve lép le a kathedrájáról, mintha égi birodalmakat rendezett, senatusokat rendszabályozott, hadseregeket fékezett, világokat reformált volna, meg van győződve, hogy ha a világ nem volna oly igazságtalan, ő megtenné a valóságban, a mit tesz gondolatban.”³

¹ Szószerint fordít.

² Semmi istenit sem tart magától idegennek.

³ *Causa, Opp. it.* I, 161—2. (*G. B. Pár.* 32—3.)

S e műben nemcsak a leggyűlöltebb ellenféllel ismerkedünk meg, a kiben minden haladás kerékkötőjét látta, de bepillantást kapunk magának a philosophusnak uralkodó hangulatába is. Valami keserű gúny érzik ki abból, ha a *Candelaio* címlapján Bruno neve alatt olvassuk: *academico di nulla academia*, akademikusa semmiféle akademiának. Aki e címmel ruházza fel magát, az sokszor érezte már a világ tűszúrásait és tördöféseit, az mélységes szakadékot lát maga és embertársai között. S minél jobban nő e szakadék, annál nagyobb az egyedüllét érzése is. Valóban, ha elvonultatjuk magunk előtt a philosophus küzdelmes életét, a legellentétesebb élethelyzetekben is a magánosság érzése tűnik fel rajta állandó vonásként. A lét örömeinek evangéliumát hirdette az emberiségnek s mégis, mint a szellem legnagyobb magasságain járók oly gyakran, megértetlenül magára maradt. A világ szép, de az emberek tompaeszsűsége miatt nem érvényesülhet benne az igazság, nem valósulhatnak meg az igazi értékek. S a világból, a mellyel perben áll, csak a magaalkotta eszményvilágába van menekülése. De a kettő közt való hányódásban sebesre horzsolódik a lélek. Az eszményvilágban megenyhül a fájdalom, de a lélek derűje sohasem lehet zavartalan. *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis*: a bánatban derűs, a derűben bánatos — a *Candelaio* címlapján olvassuk ezt a jeligét s mintha ez a philosophus egész életének uralkodó alaphangulatát jelezné. Legutolsó műveinek egyikében is a maga egyéniségének jellemzésére idézi.¹

¹ *De vinculis in genere, Opp. lat. III, 690.*

MÁSODIK FEJEZET.

A philosophiai alkotás magaslatán.

I.

1583-ban Bruno, valószínűen politikai zavargások következtében, búcsút mond Párisnak és a király ajánlólevelével Londonba megy. Itt a francia követ, a művelt és nemeslelkű Michel de Castelnau de Mauvissière, Stuart Mária védelmezője, házába fogadja. Bruno eleinte az oxfordi egyetemen próbál szerencsét. Ez a neves főiskola az aristotelianismusnak egyik fellelegvára e korban. Alapszabályai között volt, hogy „baccalaureusok és magisterek, a kik nem követik híven Aristotelest, öt shillinget tartoznak fizetni minden pontért, a melyben tőle eltérnek, s minden hibáért, a melyet az Organon logikája ellen elkövetnek”.¹ Bruno egy mnemotechnikai művet nyomtatott *Harmincz jel magyarázatáról* (Explicatio triginta sigillorum) s ezt Mauvissièrenek ajánlva, igen önérzetes hangú irat kíséretében elküldte az oxfordi egyetem prokanczellárjának és doctorainak. „Philotheus Jordanus Brunus, a nolai“, így kezdi üdvözlőiratát, „egy tökéletesebb theologia doctora, egy tisztább és romlatlan philosophia

¹ Idézi *Intyre id. m.* 21.

tanára, Európa legkiválóbb egyetemein ismert, elismert és tisztelettel fogadott philosophus, a ki sehol sem idegen, csak a barbároknál és nemteleneknél; ébresztője az alvó lelkeknek, fékezője a kérkedő és makranczos tudatlanságnak; a kinek minden cselekedete általános emberszeretetről tanuskodik; a ki nem kedveli jobban az italust, mint a brittet, a férfit, mint a nőt, a mitra viselőjét, mint a koronáét, a polgár-embert, mint a katonát, a csuhást, mint a csuhátlant; hanem mindenekelőtt azt, a ki az emberekkel való érintkezésben békésebb, műveltebb, hívebb, gyümölcsözőbb; a ki . . . főleg arra néz, a miben az ember igaz arcza látható, a lélekre és a szellem műveltségére; a kit a butaság terjesztői és a képmutatók gyűlölnék, a becsületesek és törekvők szeretnek s a kinek a nemesebb szellemek tapsolnak, — üdvözli az oxfordi egyetem nagytekintélyű és hírneves kancellárját, valamint előljáróit“. ¹

Az oxfordi egyetem archivumában semmi nyomát sem találták annak, hogy Bruno e főiskola kötelékébe tartozott volna. De a philosophustól megtudjuk, hogy a lélek halhatatlanságáról és az ötszörös sphaeráról tartott ott nyilvános előadásokat. ² Új kozmológiai nézeteinek fejtegetésével nagy megdöbbenést és visszavetést kellett támasztania a hagyományt féltékenyen őrző doctorokban s az ingerültség annál nagyobb lehetett ellene, mert éppenséggel nem kímélte ellenfelei érzékenységét. Ebben az időben meglátogatta Oxfordot Albert a Lasco lengyel herczeg, politikai küldetésben járva Angolországban. A magas vendég tiszteletére

¹ *Opp. lat.* II, II, 76. és kk.

² *Opp. it.* I, 97; v. ő. u. o. 1. jegyzet.

színelőadásokat, philosophiai és theologiai vitatkozásokat s egyéb ünnepeket rendeztek. Bruno is résztvett egy nyilvános disputában. A copernicusi világrendszerért védelmezte és tizenöt ízben szorította sarokba ellenfelét, egy a ptolemaeusi tanításért síkra szálló theologiai doctort, a kit mint az egyetem koryphaeusát állítottak vele szembe ez ünnepélyes alkalommal.¹ E diadalmas tornának az volt a következménye, hogy az egyetemen be kellett szüntetnie előadásait. Bruno most elhagyja Oxfordot. De a *Hamvázószerdai lakomában* szabad folyást enged haragjának, pellengrére állítva az egyetem tudatlan tanárait, egyszersmind a durva és az idegenek iránt türelmetlen angol köznépet. E műnek gúnyos, becsmérő hangja még jobban felbőszítette ellenfeleit, sőt némely jóakaróját is elidegenítette tőle. A philosophus, úgy látszik, üldözést is szenvedett és a francia követ mentette ki a „vész nagy viharból”.² Következő művében mentegetődzik s hibáját jóvátenni próbálja. Sajnálja, hogy ama dialogusok napvilágot láttak; elismeri a megbántott egyetem jó oldalait: a mi őt bántotta, az a cicerói ékesszólásnak üres cultusa, mely teljesen háttérbe szorította a szellem kiképzését. Bruno az oxfordi tudósok ellen való kirohanásaiban a philosophia köntöskében tetszelgő pedantériát, a philosophia e legnagyobb ellenségét akarta sujtani. „Úgy legyenek hozzám kegyesek az Istenek, . . . a mint én soha piszkos önszeretetből vagy alacsony önérdékből ilyen bosszút nem állottam, hanem csakis az oly hőn szeretett anyámhoz, a philosophiához való szeretetből s az ő

¹ U. o. 96.

² *Causa, Opp. it.* I, 129—30. (*G. B. Párb.* 3—4.)

megsértett méltósága miatti buzgalomból.¹ Ezentúl Londonban élt, Mauvissièrre oltalma alatt.

Oxfordi kalandja ellenére is az Angliában töltött évek legnyugalmasabb és legboldogabb korszaka Bruno hányt-vetett életének. A francia követ házában annak egyik nemeseként élt, így vallja maga a velencei törvényszék előtt.² Valószínű, hogy a philosophus annak fejében bizonyos szolgálatoakat is teljesített. Erre engednek következtetni Mauvissièrenek szerény anyagi körülményein kívül egyes kitételek a neki dedikált könyvek Ajánlásaiban. Talán magántitkára volt a követnek. Ez megmagyarázná a velencei kihallgatásakor említett gyakori megfordulását a királyné udvarában; ezt nem tudnók egykönnyen megérteni, ha csupán mint vendég, vagy mint valamilyen alsóbb-rangú szolga tartózkodott volna a követ házában.³ Bizonyos, hogy ez a ház meleg otthont nyújtott neki; mint maga hálálkodva írja, a család tagjai közé számították.⁴ Teljes mértékben élvezte lelkiismereti szabadságát is. A szigorúan katolikus Mauvissièrre házában gyakran mondtak misét, de Brunónak nem kellett azt hallgatnia kiközösítése miatt.⁵ Az olasz dialogusok közül a philosophus hármát ajánlott Mauvissièrenek s az előljáró levelekben túláradó szavakkal róttá le háláját iránta és családja iránt.

Mauvissièrre révén Bruno már elejétől fogva megismerkedett London irodalmi és politikai jelességeivel. Nagy tudása, eredeti, sziporkázó szelleme, rendkívüli

¹ *Opp. it.* I, 150. (*G. B. Párb.* 23.)

² *Doc.* IX.

³ V. ö. *Intyre id. m.* 28.

⁴ V. ö. *Infinito: Opp. it.* I, 276. (*G. B. Párb.* 145.)

⁵ *Doc.* IX.

társalgó tehetsége, nyelvismerete utat nyitott neki a legelőkelőbb társaságokba. Nem tudott ugyan angolul, de erre nem is volt szüksége, mert, mint maga írja, mindazok az urak, a kikkel beszélgetni szokott, tudtak latinul, francziául, spanyolul vagy olaszul.¹ Az olasz műveltség melengetett virága volt Erzsébet udvarának. Olasz tudósok, orvosok, hitújítók nagy számban találtak itt menedéket. Az olasz nyelv ismerete épp úgy kelléke volt e korban az általános műveltségnek, mint a XVIII. században a franczia; az angol miniszterek és a spanyol és franczia követek közt is az volt gyakran a tárgyalás nyelve. Maga a királynő annyira szeretett olaszul beszélni, hogy olaszokkal csakis az ő nyelvükön akart társalogni.² Bruno személyesen is ismerte a királynőt. Midőn a velencei törvényszék előtt felelnie kell azért, hogy az eretnek angol királynőt dicsőítette, sőt „diva“-nak nevezte műveiben, ő azzal védekezik, hogy annál könnyebben ragadtatta magát az udvarban dívó amaz elnevezésre, mert Erzsébet királynő jól ismerte őt, minthogy a franczia követ társaságában sokszor fordult meg az udvarban.³ Az angol társaság jelességei közül talán Philip Sidneyhez állt legközelebb, az „Arcadia“ hírneves költőjéhez, a ki ekkor egy irodalmi kör középpontja volt. Bruno a tőle oly nagyrabecsült lovagnak két ethikai művét, a *Spacciót* és az *Eroici furorit* ajánlotta. Hívei közé számította Sidney barátját és utóbb életrajzíróját, Fulk Grevillet is; ennek házában játszatja le a Hamvázó-szerdai lakomát. De később szakadás állt be közöttük. Valószínű, hogy Bruno támadása az oxfordi tudósok

¹ *Cena: Opp. it.* I, 59.

² V. ö. *Berti: G. B. da Nola*, 194.

³ *Doc. XIII.*

ellen volt oka Fulk Greville elidegenedésének. Érintkezett Bruno Bernardino di Mendoza spanyol követtel is. Az egyház kebelébe visszakívánczozó philosophust később, második párisi tartózkodása alatt, ő mutatta be a pápai nuntiusnak. Az angol udvarból Bruno ismerte még lord Burleigh, a királyság kincstárnokát; Leicester grófját, a királynő kegyenczét, az oxfordi egyetem kancellárját; Sir Francis Walsinghamet, a királyi tanács titkárát, és másokat.¹ Némelyek lehetségesnek tartják, hogy Bruno az akkor még fiatal, de már az udvarba bejáratos Baconnal is találkozott; erre azonban nincs semmi bizonyítékunk.

Ismerték-e egymást Bruno és Shakespeare? Buzgó német Shakespeare-magyarázók igyekeztek kimutatni Bruno philosophiájának hatását Shakespeare költészetére s a két nagy szellem között a személyes érintkezést is lehetségesnek tartották.² E szerint Shakespeare első londoni idejében egy Vautrollier nevű nyomdász műhelyében dolgozott volna, ugyanott, a hol Bruno a maga műveinek correctura-íveit javította. E föltevés valószínűsége elég könnyen ellenőrizhető. Nem is szólva arról, hogy nincs biztos adatunk arra, hogy Shakespeare Vautrollier műhelyében dolgozott, sem arra, hogy Bruno műveit ott nyomtatták, a kérdéses évszámok is ellenmondanak ama föltevésnek. Bruno ugyanis 1585 végén távozott Londonból, Shakespeare 1586-ban ment oda. Némelyek ugyan 1585 tavaszára teszik Shakespeare Londonba érkezését (Elze); de ha így volna is, a két férfiú találkozása

¹ *Cena: Opp. it.* I, 48—9.

² *Benno Tschischwitz: Shakespeare-Forschungen*, Bd. I. *Sh.-s Hamlet*, Halle, 1868, 49. és kk.; *Wilhelm König: Shakespeare und Giordano Bruno*, *Sh.-Jahrbuch* XI. 97. és kk.

akkor sem valószínű. Bruno a legfelsőbb körökben otthonos, Shakespeare még egészen alatt vívja életküzdelmét; egyelőre alsóbbrendű szolgálatokat végez a színház körül, talán az előkelő színházlátogatók lovait őrzi, talán színházi szolgálta, talán a sűgő vagy a rendező segédje. A költő életútjának ez a része még homályban van, de bizonyos, hogy messzeesett a philosophusétól. Épp úgy csak felületes hasonlóságokra támaszkodnak azok a magyarázatok is, a melyek egyes shakespearei eszméket Bruno philosophiájára próbálnak visszavezetni. Az egész hypothesis gyökerestől elhibázottnak kell tekinteni.¹

Angol földön éli Bruno philosophiai alkotásának is legtermékenyebb korszakát. Itt megélhetési gondoktól menten, egy roppant nagyarányú gazdasági és politikai fellendülés szemléletében lelke mintegy kiáradt, fölfokozott életérzése páratlanul gazdag alkotótevékenységben keresett kifolyást s gyors egymásutánban megírta olasznyelvű dialogusait, a század legkiválóbb philosophiai alkotásait. Brunónak angol földön szerzett s ugyanott nyomtatott művei Velenczét vagy Párist vallják nyomtatásuk helyéül. A philosophus ezt azzal okolja meg a velencei törvényszék előtt, hogy a kiadó akarta így, mert ha Velence vagy Páris szerepel a nyomtatás helyeként, a művek könnyebben kelnek el és nagyobb sikerre számíthatnak. Az olasz dialogusok ebben a sorban követik egymást: *A hamvazószerdai lakoma* (Cena de le ceneri) 1584,

¹ V. ö. *Shakespeare és Giordano Bruno* cz. felolvasásomat a Kisfaludy-Társaságnak 1911. febr. 12-iki Shakespeare-matinéján (megjelent Az Ujság 1911. febr. 19-iki számában); továbbá *R. Beyersdorf: Giordano Bruno und Shakespeare*, Oldenburg, 1889.

Az okról, elvről és egyről (De la causa, principio ed uno) 1584, *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról* (De l'infinito, universo e mondi) 1584, *A diadalmaskodó bestia kiűzése* (Spaccio de la bestia trionfante) 1584, *A Pegasusló kabbalája* (Cabala del cavallo Pegaseo) 1585, *A heroikus hevületekről* (De gli eroici furori) 1585. A három elsőt Mauvissièrenek, az utolsót és a Spacciót Sir Philip Sidneynek ajánlotta a philosophus.

II.

Az olasz dialogusok már egész gazdagságában és eredetiségében, bár még nem végső megállapodottságában tárják elénk Bruno eszmevilágát. A párbeszéd formánál fogva a gondolatok kifejtése nem rendszeres; a philosophus minden egyes műben gondolatkincse teljességéből merít; innen van, hogy csak az uralkodó thema szerint mondhatunk egy-egy dialogust természetphilosophiainak, methaphysikainak, vagy ethikainak. Megérzik e műveken megírásuk gyorsasága s az utolsó simító kéz hiánya. Mégis Bruno írói képességei itt ragyognak a legjobban. A kifejezés művészi eszközeivel sehol sem élt nagyobb mértékben mint itt, s a reá oly jellegzetes dionysosi lendület itt a legcsapongóbb. Bruno geniusa, a költőé épp úgy, mint a philosophusé, az olasz dialogusokban emelkedett a legmagasabbra.

A hamvazószerdai lakoma az első nagy lándzsatörés a copernicusi világrendszer mellett; ennek kifejtése és a hagyományos világfelfogás bírálata a fő-tárgya a brunói Symposionnak. A philosophus dicsőítő szavakkal ünnepli Copernicust, ezt a „súlyos, csiszolt eszű, gondos és érett szellemű” férfiút, a ki „keveset

törődve az ostoba tömeggel, bátran szembeszállott az ellentétes hit áramlatával“. A nagy németet föléje helyezi Ptolemaeusnak, Hipparchosnak és Eudoxosnak s mind a többieknek, a kik ezek nyomain haladtak. De rámutat Bruno az úttörő fölfedező szellemi korlátaira is s megállapítja a hozzá való viszonyát. Copernicus megszabadult ugyan a közönséges philosophiának néhány hamis feltevésétől, de azért mégsem távozott attól messzire; „inkább matematikus volt, mint természetphilosophus“, ezért nem tudott annyira elmélyedni és odáig hatolni, hogy a helytelen és hamis elveket gyökerestől kiirhatta volna. E feladat sikeres teljesítésének büszke tudata hangzik ki a nolainak minden szavából. De ha az igaz philosophia, a mely vele újra jogához jut, a ragyogó nap, úgy a copernicusai tanítás az ennek eljövételét hirdető derengő hajnal. „Ki volna oly alantas gondolkodású és udvariatlan e férfiú törekvése iránt, a ki . . . az Istenek rendelkezése mint hajnal jelent meg, megelőzve ama régi igaz philosophia napjának felkelését, mely annyi századon át a vak, gonosz, tolakodó és irígy tudatlanság sötét oduiban volt eltemetve.“¹ Bruno, az „új“ philosophus, a maga tanítását a régiek nézeteinek felujításaként állítja oda. Az új tanítás alapeszméje pedig, az, a miben Bruno túlment Copernicuson: a világegyetemnek az állócsillagok egén túlterjedése — a végtelenségig. De ezt az eszmét, valamint a belőle folyó többi is, Bruno inkább csak érinti ebben a művében. A gondos megokolás, valamint az uralkodó kosmologiai hagyomány lerombolásának részletes munkája későbbi művekre marad.

¹ *Cena, Opp. it.* I, 19—20.

Az új koszmológiai eszmék új methaphysikai meg-
alapozást is követelnek. Ezt adja Bruno *Az okról,
elvről és egyről* című művében. A véges világ kép-
zetével együttjár az extramundán istenség eszméje;
a világegyetem végtelenségének tanításával az istenség
hagyományos felfogásának is át kell alakulnia. Isten
többé nem a kívülről ható, a világot egyszeri teremthő-
actussal létrehozó személy, hanem a mindenség leg-
bensejében lakozó, örökké alkotó természeti erő. A
végtelen universum nem teremtménye, hanem nyilat-
kozása, önkifejtése, „fenséges képmása“ az istenségnek.
A középkori dualistikus felfogás helyébe pantheistikus
monizmus lép. A monistikus tendentia átvonul az egész
művön. A középkori felfogás, valamint kettészakította
Istent és a világot, úgy különválasztotta a szellemet
és az anyagot is; Bruno egyetlen közös principiumra
vezeti vissza a kettőt: egy élő és lelkes anyagban
látja a világ substratumát. A mindenség így egy vég-
telen nagy, egységes, élő organismus képét ölti. A
világegyetem a maga egészében él; az egyes világ-
testek, millió és millió élet hordozói, maguk is nagy
élőlények; s minden létezőnek elemei, legalább ké-
pesség szerint, magukban hordják az életet. Ha pedig
nincs élet és lélek nélkül való, holt anyag, akkor
nincs is halál és elmulás, hanem a mi annak látszik,
átmenet csupán új életformákba. De az istenséget
magában rejtő lelkes világ szükségkép a legszebb és
a legtökéletesebb is — s Bruno methaphysikai pár-
beszédei a lét e tökéletességének és szépségének, az
élet elmulhatatlanságának philosophiai hymnusai. Mind-
ezeket az eszméket pedig nem mint készeket fejte-
geti, hanem a hagyományos fogalmakból kiindulva
előttünk fejlesztí, úgy hogy az egész előadás szo-

katlan drámaiságot nyer. A brunói speculatio ebben a műben jár a legmélyebben. Midőn a XVIII. század végén egyes német gondolkodók (Hamann, Jacobi) figyelme Bruno felé fordul, mindennekfelett a methaphysikai dialogusokat csodálták.

A végtelenről, a világegyetemről és a világokról
Bruno kozmológiájának első kimerítő tárgyalása. A középpontban a világegyetem végtelenségének és a világok számtalanságának eszméje áll. Rájuk támaszkodik a többi; így az égitestek mozgására, a napok és a földek különbségére, a csillagvilágok lakóira, az elemek elhelyezésére, a mindenség anyagi összetételének azonosságára vonatkozó tanok. Új felfogását a philosophus a hagyományos aristotelesivel szembeállítva, vele mintegy állandó küzdelemben fejti ki s ha bámuljuk a körültekinést és energiát, a melylyel a maga igazságát bizonyítani igyekszik, nem kevésbbé bámulatba ejt szakavatottsága és elmeéle a régi kozmologiai tanok czáfolásában. Az egészen a végtelennek fenségétől való meghatottság érzése ömlik el s a philosophus az új világszemlélet hatásául is a léleknek erkölcsi felemelkedését, minden kicsinyes gondtól-bajtól való szabadulását várja. „Ez az a philosophia, a mely fölnyitja az érzékeket, kielégíti a szellemet, kitágítja az elmét s visszavezeti az embert az igaz boldogsághoz, a mely neki mint embernek, mint meghatározott természetű lénynek osztályrészül juthat; mert megszabadítja a gyönyörök nyugtalan hajhászásától és a fájdalom tompa érzésétől s megengedi, hogy örüljön a jelennek és hogy se félelemmel, se reménynyel ne nézzen a jövőbe.”¹ Az *Infinító*ban

¹ *Opp. it.* I, 273. (G. B. *Párb.* 143.)

kifejtett tanok a legmegállapodottabbak közé tartoznak Bruno philosophiájában. A hasonló tárgyú latin műben később a philosophusnak csak kevés helyesbíteni vagy hozzátenni valója marad.

A *diadalmaskodó bestia kiűzése* kritikai és konstruktív mű: a fönnálló erkölcsi, társadalmi, vallási állapotok szatirikus bírálata, de egyszersmind Bruno ethikai alapelveinek kifejtése. A philosophus halálát követő századokban e mű a legnagyobb ritkaság számba ment s nagy árt fizettek érte. Egy XVIII. századbéli francia fordítójának leveléből tudjuk,¹ hogy egy példánya 1132 fontért kelt el. Drágaságát részben nagy hírhedtségének is köszönhetette. Az újabb időkig olyanok, a kik nyilván csak czímét ismerték, a legszellemesebb s a legbecsmérlőbb keresztényellenes iratok egyikének tartották. A diadalmaskodó bestián, úgy vélték, a philosophus a pápát érti; ily értelemben említi a *Spacciót* már Schoppe, Bruno vértanúságának e kétes lelkiismeretű szemtanuja is híres levelében.² Az igazság az, hogy nagy kritikai szemleútján a szabadszájú philosophus a kereszténységet és a pápát sem kíméli; de a mű tulajdonkép positiv feladatot tűz maga elé: egy új erkölccstan alapvetését³, s velejében teljesíti is ezt a feladatot. A diadalmaskodó bestia pedig a „bennünk uralkodó és isteni részünket lábbal taposó” bűnöket jelenti, a melyeket a philosophus mindmégannyi erénynyel akar helyettesíteni.

A *Spaccio* mythologiai-allegorikus keretben tárja elénk a philosophus eszméit. Hősei: Zeus és az Olympus

¹ Eredetijét közli Gentile: *Opp. it.* II, pag. VIII—IX.

² L. Berti *id. m.* a Brunóra vonatkozó documentumok között.

³ *Opp. it.* II, 7.

többi istenei. De az istenek atyja, mint a philosophus eleve jelzi, itt nem az egyetemes okot és elvet jelenti. Zeus „jó valamennyőnk képét viseli“; ő általában az ember. Másrészt az ember lelkivilágán belül is — mert minden egyén egy világ, egy universum¹ — Zeus a kormányzó intellectuális világosságot jelképezi. Zeus tehát érzi a változás végzetének való alávetettségét s a rája és a többi istenségre váró sorsnak gyökeres erkölcsi megújódással akarja elejét venni. Tervét azon a napon közli az olympusiakkal, a melyen a gigantomachiát szokták ünnepelni — jelképe a lélek folytonos harczának a bűnök és gonosz indulatok ellen. Tükröt tart mindnyájuk bűnös életmódja elé s különösen azt ítéli meg súlyosan, hogy a maguk és ellenségeik bűneit csillagképek formájában a mennyboltra írták. Inti őket, szálljanak magukba, tisztítsák meg előbb saját lelküket, hogy azután az égen is a bűnök csillagzatai helyén az erényekéi tündökölhessenek. Az istenek elfogadják Zeus javaslatát. A főisten három-napi időt enged annak megfontolására, hová helyezték az egyes csillagképeket s mely erények jussanak helyükbe. A negyedik napon újra összegyűl az istenek tanácsa. Mercurius kihirdeti a trónoló s legszebb ünnepi köntösébe öltözött Zeus előtt, hogy az istenek mind önként elfogadják a javaslatot s készek a hozandó határozatok végrehajtására. Most megkezdődik „a diadalmas bestia kiűzése“. A kis medve helyére, az ég legelölkelőbb pontjára kerül az Igazság; a Sárkányéra az Okosság; a Cepheuséra a Bölcsesség; a Booteséra a Törvény; a Koronáéra az ideális korona és a kard az Igazságszolgáltatás jelvényéül; Herculest

¹ U. o. 12.

a földre küldik, hogy megszabadítsa ismét szörnyetegeitől; s így tovább. A kapcsolat az egyes csillagképek és a jelképzett bűnök és erények között egészen önkényes; a philosophust etymologiai vagy egyéb véletlen vonatkozások vezetik. A kifejtett erkölctani nézetekben mégis bizonyos egységes elvek uralma észlelhető s egységes szempontok érvényesülnek a vallások kritikájában s a brunói vallási eszmény vázolásában is. A tárgy sokrétűségénél, mythologiai, történeti és kortörténeti vonatkozásainál fogva a *Spaccio* Brunónak leggazdagabb szövésű, legszínesebb, legváltozatosabb hangú műve.

A *Pegasus*ló kabbalája maró szatira az együgyű tudatlanság, a gondolkodásról lemondó hit és a pozitív vallások ellen. Tulajdonkép kiegészítése a *Spaccio*nak. Ebben a Nagymedve helye, valamint a déli égen az Eridanusé, egyelőre betöltetlen maradt. E két hely betöltése ebben a műben történik, még pedig akként, hogy a Nagymedve helyére a „szamárság *in abstracto*“, az Eridanuséra a „szamárság *in concreto*“ kerül. A szatira célpontja felől a philosophus nem hagy kétségekben. A „*Declamatio* a buzgó, alázatos és jámbor olvasóhoz“ megmagyarázza, hogy a „szent állat“ allegorikus értelme: az igaz, a szent, az istenes ember.¹ „Legyetek rajta“, úgymond a *Declamatio* végén, „ő legyetek rajta, hogy szamarakká legyetek ti, a kik emberek vagytok. Ti pedig, a kik már szamarak vagytok, törekedjeteK rendületlenül a jótól mindig a jobbhoz haladni előre, hogy elérjétek azt a czélt, azt a méltóságot, a mely nem érthető el semmiféle tudománynyal vagy cselekedettel, bármily nagyok is, hanem

¹ *Opp. it.* II, 227.

egyedül a hit által; s a mely nem veszíthető el semmiféle tudatlanság vagy gonosztett által, bármily nagyok is, hanem egyedül a hitetlenség által...¹ A kereszténységet gúnyoló tendentia abból is kitetszik, hogy a mű Casamarciano püspökének van ajánlva, egy költött személynek; a Nola közelében fekvő Casamarciano sohasem volt püspöki székhely. A mű címét megérteti, szellemét is jellemzi Onoriónak, a dialogus egyik alakjának elbeszélése. Valamikor számár volt, de nyakát szegte egy lejtőn s lelke elhagyta testi börtönét. Egy ideig az elysiumi mezőkön bolyongott. Mikor innen távozott, nem ivott a Lethe vizéből, úgy hogy újra testet öltvén, teljesen visszaemlékezett korábbi életére. Végzete a Parnassusra vitte. Itt újra fel kellett vennie számáralakját, de kétoldalt szárnya nőtt s ezért a szárnyas ló vagy Pegasus nevet kapta. Innen mint csillagzat az égbe került, de vágyakozása ismét a földre vitte. Többször és többféle alakban járt a földön; itteni élményeit az égbe visszatérve mindannyiszor feljegyezte, úgy hogy egész könyvtárt írt össze. Így volt ő egyszer Aristoteles; mint ilyen a legzagyvább dolgokat tanította a természetphilosophia elveiről, a dolgok lényegéről, a lélekről, úgy hogy a természetről és az Istenről szóló tudomány, a mely a chaldaeusok és pythagoreusok idején a legmagasabban állott, általa a legmélyebbre süllyedt. A *Cabala* befejezetlen maradt; a csonka harmadik dialogusban Bruno egy nagy Cabalát ígér, az itt nyújtott mű csak bevezetés ahhoz. Épp úgy bejezetlen a Cabalához csatolt *Kyllenei számár* is, egy a korlátolt, pedáns tudósok ellen irányított szatíra. Philosophiai szempontból mind a kettő csekélyebb jelentőségű.

¹ U. o.

A *heroikus hevületek* az egyén erkölcsi fölemelkedésének rajza az isteni szépség philosophiai contemplációjához. A mindenség egységét tanító philosophus a szemlélődő elmerülést ebben az egységben tüzi ki az ember legfőbb erkölcsi feladatául. A mű hetvennégy költeményből¹ s az egyes költemények után következő prózai magyarázatokból áll, Dante Vita Nuovája mintájára; a sonettek egy része a philosophus kedvelt költőjétől, Tansillótól származik. A költemények érzéki, szenvedélyes hangja azt a gondolatot kelti, hogy Brunót közönséges szerelem ihlette ilyen lyrai alkotásokra s hogy csak később magyarázta azokat a heroikus szerelem értelmében. Bruno maga is számolt e föltevés lehetőségével s a Sydneyhez intézett Ajánlásban annak elébe vágni próbál. E költemények, úgy mond, épp oly kevésbé tekinthetők közönséges szerelmi költeményeknek, mint a hogy nem láthatók delphineek az erdei fák tetején és vaddisznók a tenger szirtjei alatt.² Hogy minden gyanunak elejét vegye, eleinte arra gondolt, hogy művének Salamon Canticája után az Énekek éneke címet adja, mert a zsidó bölcs műve is szerelmi költemények alakjában isteni és heroikus érzelmeket fejez ki. Nem tette meg, mert attól tartott, hogy a pharisaeusok buzgalmukban profán dolognak ítélik, ha egy természetes tárgyról szóló műnek szent és természetfeletti tárgyhoz illő címet ad. A két mű között szerinte az a lényeges különbség, hogy az Énekek éneke a metaphorákon keresztül isteni dolgokról szól, míg ebben a műben nem szabad rejtett értelmet keresni. De végre is, mondja Bruno,

¹ 71 sonett és 3 canzone.

² *Opp. it.* II, 291.

gondolja e műről bárki azt, a mi neki tetszik, az igazság kedvéért mindenkinek úgy kell azt értelmeznie, a hogy ő értelmezi, nem pedig úgy, a hogy mások értelmezik.¹ *A heroikus hevületek* Brunónak legszubjektivebb hangú műve.

III.

1585 őszén Mauvissière Londonból Párisba költözött s vele tartott Bruno is. Az utasoknak igen kellemetlen kalandban volt részük. Mauvissièrenek egy Párisban november 3-án kelt, barátjához, Archibald Douglas skót követhez írt leveléből megtudjuk, hogy az úton családjával együtt rablók kezébe került; mindenből kifosztották őket, a mit Angliából magukkal hoztak, úgy hogy azokhoz az Angliában látható száműzött irekhez hasonlítottak, a kik gyermekeikkel oldalukon alamizsnáért könyörögnek.² Feltehető, hogy a philosophus is osztozott e sorsban s igen csekély anyagi javakkal érkezett Párisba. Ez a második tartózkodás a francia fővárosban nem egészen egy évig tartott. A philosophus részben ismerőseinél lakott, legnagyobb-részt a maga költségén élt. Közben megismerkedett és barátságot kötött a salerno Fabricio Mordentével, egy a matematika történetében alig említett tudóssal; ennek mennyiségtani és koszmometrikai felfedezései nagy lelkesedésre ragadták. Bruno *Két dialogust*³ írt honfitársa hírnevének terjesztésére, érdemén fölül magasztalva annak fölfedezéseit. Jelentősebb ennél *Az*

¹ U. o. 292.

² V. ö. *Intyre* id. m. 47.

³ *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventionem ad perfectam cosmometriae praxim*, Paris, 1586.

aristotelesi physika magyarázata,¹ stilusára nézve kevésbé gondos, de Aristotelesnek igen alapos ismeretere valló mű.

A Párisból távozni készülő philosophus azonban vitát is állott a Sorbonneon az aristotelesi kosmologia híveivel. E mérkőzéssel halálját akarta leróni az egyetem iránt a múltban itt élvezett vendégszeretetért, egyzersmind emlékének zálogát akarta hátrahagyni — így mondja a Jean Filesachoz, a Sorbonne rectorához intézett iratában.² E végből összeállított, nagyrészt a londoni művek alapján, *Százhusz tételt a peripatetikuskok ellen a természetről és a világról*³ s akként rendezte el azokat, hogy egymásutánjuk az aristotelesi fizikában, valamint az égről és a világról szóló művekben tárgyalt érvek sorrendjét követte. A kor szokása szerint a vita tulajdonképeni rendezője nem maga védelmezte tételeit, hanem elnökölt s csak akkor lépett közbe, ha a defensort a vereség veszedelme fenyegette. A vita élet-halálra ment. Rendesen késő estig tartott, sokszor másnap is folytatódott. Syllogismusok és sententiák hevesen röpködtek ide-oda. A mindenféle nemzetiségű, rendű és rangú hallgatóság zajongással nyilvánította pártállását. A győzött hangos ünnepléssel kísérték haza, a legyőzöttek szégyenszemre kellett távoznia, olykor hosszabb időre az egyetemről is kitiltották.⁴ Bruno tételeinek védelmét Jean Hennequin, egy fiatal párisi nemes vállalta, bizonyára a

¹ *Figuratio Aristotelici physici auditus*, Paris, 1586.

² *Opp. lat.* I, I, 57.

³ *Centum et viginti articuli de natura et mundo, adversus Peripateticos*, Paris, 1586. Újra kiadta Wittenbergában *Acrotismus* czímen 1588.

⁴ V. ö. *Berti: G. B. da Nola*, 208.

philosophus barátjainak és tanítványainak egyike. A vita 1586 május 25-én, pünkösdkor a párisi egyetem királyi előadótermében folyt le. Megkezdése előtt a kor szokása szerint a defensor beszédet mondott. Ez a beszéd magának Brunónak szerzeménye s különös figyelmet érdemel, mert betekintést enged a philosophus lelkébe.

„Ébresztő“ (Excubitor): ezt a címet adja Bruno a Hennequintől előadott beszédnek s e cím találóan symbolikus értelmű. Évezredes balhiedelmek álmából akarja a philosophus felrázni a lelkeket, hogy hozzáférhetővé tegye az új világszemlélet számára. De ismeri a szembenálló erőkben rejlő nehézséget is s midőn azok letörésére készül, az érvényesüléséért küzdő igazságnak örök motivumai szólnak meg érveiben. Az új igazságnak mindenekfelett kettős tekintély állja útját: a régiség és a sokaság tekintélye. A philosophus szembeszáll mind a kettővel. Az elsőt azzal fegyverezi le, hogy nincs az a régi felfogás, a mely valamikor új ne lett volna, s az az aristotelesi tanítás is, a melyet ő megdönteni készül, nem volt kevésbbé újító a régi chaldaeusok és phythagoreusok nézeteivel, mint az övé Aristotelesével szemben. Ha pedig elnézik Aristotelesnek, hogy szembehelyezkedett egy régibb tudománynyal, mily jogon róják fel bűnül a nolainak, hogy szembehelyezkedik Aristotelessel? De a sokaság tekintélye sem biztosítéka az igazságnak. Mert tapasztalat szerint semmi sincs annyira kitéve a tévedésnek, mint éppen a sokaság véleménye. S alantas gondolkodásra vall elfogadni a tömeg nézetét csak azért, mert a tömegé, holott az igazságot a sokaság véleménye meg nem változtatja. Miben van tehát az igazság kriteriuma? Bruno szerint csak egy a döntő

az ellentétes nézetek harczában: az ész belátása. Egyedül az ész, „lényünk e legértékesebb része“, vezethet bennünket az igazság felismerésében.

A mit Bruno a régi világszemlélet híveitől kér, nem az, hogy neki, hanem hogy saját eszüknek higgyenek. Ne vessék még el meggyőződéseiket, de *kétkedjenek bennük*. Ne higgyék magukat oly meg-ingathatatlanul a végleges igazság birtokában, hanem tegyék fel legalább egy időre, hogy nem tudnak semmit s hogy még van tanulnivalójuk másoktól. Mert „legnagyobb akadálya a tudománynak, sőt maga a tudatlanság, az a hit, hogy tudunk“; ennek következménye a türelmetlenség minden ellenmondással szemben s az elzárkózás minden további kutatástól.¹ Ne bízzanak oly gondolattalanul a tekintélyben, hanem legalább próbálják meg mindent az ész vizsgálatának és ítéletének alávetni. S finom iróniával mutat rá Bruno, hogy az Aristoteles tanaiért tüzeskedő peripatetikusok mennyivel elfogultabbak magánál a mesternél. Ők egyszerűen elvetik például az üres tér vagy a világegyetem végtelenségének fogalmait, holott Aristoteles gondos érvekkel küzd ellenük. Ők bizonyításra sem szoruló igazságnak veszik a föld mozdulatlanságát, holott Aristoteles szükségesnek tartja e föltevést észkokokkal támogatni. A tudásban való kétkedés, mint az igazságkeresés kiindulópontja, az előítéletektől való mentesség, egyedül az ész belátásában való bízás: ezeket hangoztatja Bruno — oly postulatumokat, a melyek nemsokára elvi általánosságban jelentkeznek az újkori gondolkodás úttörőinél, különösen Descartesnál.

¹ *Opp. lat.* I, I, 71.

Megtalálta-e Bruno azt az elfogulatlanságot és pártatlanságot hallgatóságában, a melyet kívánt? Nem ismerjük pontosan a vita lefolyását. A kor történetírói megemlítik a pütkösdí disputát, de nem szólnak eredményéről. Korabeli feljegyzések alapján azt kell hinnünk, hogy Bruno vállalkozása egészben kudarczczal végződött.¹ A mit Bruno olyannyira óhajtott, Aristoteles objectív, alapos megvitatására nem került a sor. Hennequin bevezető oratójára egy Calier nevű ügyvéd felelt, azzal kezdve Aristoteles védelmét, hogy az egyetem tanárai méltóságukon alul valónak tartják a vitában résztvenni: a támadások Aristoteles ellen csak hallgatást érdemelnek. Bruno, bár a hallgatók felszólították rá, vonakodott felelni Calliernak; ő méltóságán alul valónak tartotta szóbaállni egy hallgatóval, a mikor a meghívott professorok nem akartak a vitában résztvenni. Abban a reményében, hogy „a világ első egyetemén“ elhintheti az új világszemlélet csiráit, a philosophus fájdalmasan csalódott.

S egy másik csalódás is érte Brunót e második párisi tartózkodása alatt. Az idegenben elfáradt philosophus immár nyugalomra vágyott s kereste a békülést az egyházzal, a melytől elidegenedett. Az angol udvarból ismerőse, Bernardino di Mendoza, ekkor spanyol követ a francia udvarban, e célra próbálta útját egyengetni s megismertette a franciaországi pápai nuntiussal, Bergamo püspökével. Bruno arra kérte a nuntium, írjon Rómába s nyerve meg számára a pápa kegyét, hogy visszatérhessen a katolikus

¹ L. Cotin feljegyzéseit (*Auvray: G. B. à Paris, etc.*) 1586 május 28. és 29., valamint jún. 1. és 4. között; v. ö. Tocco: *Di un nuovo documento su Giordano Bruno*. Nuova Antologia di lettere, science ed arti. Roma, 1902, 96—7.

egyház kebelébe, de úgy, hogy ne kelljen újra rendjébe belépnie. A nuntius kételkedett abban, hogy az akkori pápa, V. Sixtus, hajlandó ily kegyre, s csak úgy akart Brunóért közbenjárni, ha kész visszatérni rendjébe. Ugyanez ügyben a nuntius tanácsára a philosophus egy pater Alonso nevű spanyol jezsuitához is fordult. Tőle is azt a felvilágosítást kapta, hogy csak a rendbe való visszatérésével nyerheti el a pápa absolutióját; e nélkül pedig, minthogy ki van közösítve, el van tiltva misétől és gyónástól.¹ De a kívánt lépésre Bruno nem tudta magát elhatározni. Lemondóan inkább továbbra is a nyugtalan vándoréletet választotta. Röviddel a Sorbonneon tartott vita után, 1586 júniusában elhagyta Párist. A vita balsikere talán siettetette távozását. A velencei törvényszék előtt azt vallja, hogy újabb politikai zavargások miatt hagyta el a francia fővárost.² Németországnak vette útját.

IV.

Bruno első állomása Németországban Mainz volt, innen kellő foglalkozás híján már tizenkét nap mulva távozott és Wiesbaden keresztl Marburgba ment.³ Július 25-én jelentkezett itt az egyetemen Petrus Ni-

¹ Doc. XVII.

² Doc. IX.

³ A velencei kihallgatás jegyzőkönyvének idevágó, történetesen alig olvasható helyéből *Vispure-t* betűzték ki. Hogy melyik német várost kell rajta érteni, kétséges. A würzburgi egyetem anyakönyvében Bruno neve nem található, holott ő sohasem mulasztotta el magát immatriculáltatni. Weissenburg nagyon félreesik B. útjáról. Legvalószínűbb, hogy Wiesbaden a kérdéses hely. (V. ö. *Sigwart: Kleine Schriften* I. 69 és 118.

gidius rectornál, és mint „Jordanus Napoletanus, a római theologia doctora“ iratta be magát az egyetem albumába. A rectornak a philosophus neve mellé irt megjegyzéséből kitűnik, hogy közöttük heves összekocczanásra került a sor. Bruno nyilvános philosophiai előadások tartására kért engedelmet, a rector ezt, a philosophiai facultással egyetértően, „súlyos okokból“ megtagadta. E miatt a philosophus annyira felbőszült, hogy a rectort saját házában szidalmazta, azt hangoztatva, hogy ez engedelem megtagadása a nemzetközi jognak, a valamennyi német egyetemen divó szokásnak, a tudomány érdekeinek megsértése. Ily körülmények között Bruno nem kívánt az egyetem kötelékébe tartozni s a rector nyomban törölte is nevét az egyetem albumából.¹ Hogy mik voltak azok a súlyos okok, melyek a rectort eljárására készítették, azt legfeljebb csak sejthetjük. Bruno méltán hivatkozhatott nemzetközi jogszokásra, mert a már régebben szerzett doctori gradus őt bármely egyetemen előadások tartására jogosította. Lehet hogy épp a „római theologia doctora“ cím volt ártására a protestáns egyetemen. De az is lehet, hogy a copernicusi tan hirdetőjének szólt a visszautasítás. E tantól a protestáns egyetemeken akkor épp úgy idegenkedtek még, mint a katolikusokon.

Nemsokára Brunót Wittenbergában találjuk, Németországnak ekkor leghíresebb egyetemi városában.

¹ Az ide vonatkozó documentumokat l. *Berti: G. B. da Nola*, 459. — Később valaki, Brunnhofer szerint (Id. m. 60.) talán Bruno tanítványa, Raphael Eglin, 1607 óta az evangélikus theologia tanára ezen az egyetemen, a philosophus nevét újra kiírta s törölte a rector megjegyzésében e szavakat: „a facultással egyetértően“.

Augusztus 20-án immatriculálta őt Petrus Albinus, az egyetem rectora. Két protestáns felekezet versengett egymással Wittenbergában, kálvinista és a lutheránus, s Bruno ideérkeztek az utóbbi volt a hatalmasabbik. Ez a felekezeti versengés az egyetemen is érezhető volt; a philosophiai facultás inkább kálvinista, a theologiai inkább lutheránus volt. Ez utóbbihoz tartozott Bruno honfitársa, a híres jogtudós, Alberico Gentile is, a kivel philosophusunk valószínűen már Angliában megismerkedett. Pártfogása révén Bruno csakhamar engedelmet kapott az egyetemen philosophiai előadások tartására. Főtárgya Aristoteles Organonja volt, e mellett előadott még matematikát, physikát és metaphysikát s magyarázta Aristoteles rhetorikáját és a lullusi művészetet. De azt sem kifogásolták — s ez jellemző itteni helyzetére —, hogy az egyetemen uralkodó befogással ellentétben a Melanchthontól elvetett copernicusi világrendszert hirdesse. Bruno általában oly előzékenységet tapasztalt itt, mint soha sehol más főiskolán. A mit mint el nem vitatható jogot követelt mindig, a philosophia függetlenségét a theológiától, vagy az ő szavával élve: a philosophiai szabadságot, azt egyedül Wittenbergában találta meg a maga számára. E szabadelvű szellemtől meghatottan túláradó szavakkal hálálkodott tanártársainak az egyetem senatusának dedicált mű¹ Ajánlásában. Emberbaráti szeretettel fogadták őt. úgymond, a minden fejedelmi ajánlás és minden külső kitüntetés nélkül érkező menekültet, s mint társukkal, oly jószágosan bántak vele, hogy otthonukban ő is otthonosnak érezhette magát. Még vallását sem kérdezték; hanem már az,

¹ *De lampade combinatoria*, 1587.

hogy kimutatta békés és általános emberszeretetre hajló szellemét, philosophiai hivatását és czímét, sőt magában az, hogy mint a múzsák udvarához tartozót igazolta magát: elég volt arra, hogy tárt karokkal fogadják, az egyetemen helyet adjanak neki s a legelőkelőbb és legtudósabb férfiak közé sorolják.¹ „Sőt mi több, sajátos természetemnél fogva mint szenvedélyes rabja meggyőződéseimnek, sok olyasmiről szoltam előadásaimban, a mi nemcsak a töletek helyeselt, hanem általában a több évszázad óta s jóformán mindenütt a földön elfogadott philosophiával ellenkezik; s noha oly gondolatokat fejtegettem a hallgatóság előtt, a melyeket Toulouse, Páris és Oxford királyi előadótermeiben előbb zajos tiltakozással fogadtak, . . . ti műveltségtek és tudományosságtok fényéhez illően bántatok velem: . . . csorbítatlan philosophiai szabadságot adtatok s nem szennyeztetek be a vendégszeretet tisztaságát.“²

Wittenbergában Bruno néhány művet is közreadott. Az egyik a már említett, az egyetem senatusának ajánlott *De lampade combinatoria*, lullusi mű. Vele egy esztendőben megjelent a *De progressu et lampade venatoria logicorum*, a wittenbergi egyetem kancellárjának ajánlva. E mű egészben az aristotelesi topikát követi; valószínűen azoknak az előadásoknak egy részét tartalmazza, a melyeket Bruno Aristoteles Organonjáról tartott az egyetemen. Kiadta itt Bruno a párisi thesiseket is újra magyarázatokkal együtt e czímen: *Jordani Bruni Nolani Camoeracensis Acrotismus*.³ Közel két évet töltött Bruno a „német Athén“-

¹ U. o. *Opp. lat.* II, II, 230, 231.

² U. o. 231. és k.

³ *Camoeracensis*: Cambray-beli; vonatkozás arra, hogy

ben. De épp ez idő alatt nagy eltolódás történt a pártok hatalmi viszonyaiban. A lutheránus vallású Ágostot a fejedelmi trónon fia, a kálvinista Keresztély követte. Uralma alatt a kálvinizmus az egyetemen is mind hatalmasabb lett. 1588-ban Krell kanzellárnak sikerült keresztülvinni oly rendeletet, mely megtiltott minden polemiát a kálvinisták ellen. A lutheranizmus, noha csak egy időre, háttérbe szorult. Bruno védelmezői is elvesztették befolyásukat. A philosophus veszedelemben látta a „philosophiai szabadságot“, elhatározta tehát, hogy elhagyja Wittenbergát.¹

1588 márczius 10-én Bruno ünnepélyes búcsúbeszédben mond Istenhozzádot az egyetem tanárainak és hallgatóinak. Rhetorikai ékességekben gazdag, de mégis meleghangú szavakkal mond köszönetet az egyetemen élvezett előzékenységért; egyúttal dicsőíti Németországot, mint a tudományosságnak nagymultú, de még nagyobb jövőre hivatott hazáját. A bölcsesség temploma, úgymond, a mely hajdan Egyiptomban és Chaldäában, Perzsiában és Indiában, Thraciában és Itáliában állott, most Németországban épül. A németek most még oly studiumok felé hajlanak, a melyek inkább a pietasnak, mint a philosophiának kedveznek; ám ha majd erejük tudatára ébrednek s minden buzgalmukat a nagy dolgokra irányítják, akkor nem emberek, de istenek lesznek.² Ünnepli a philosophus a német szellem herosait: Nagy Albertet,

Bruno az illető commentárokat a Cambray-collegiumban (ma: Collège de France) dictálta. *Acrotismus*: latinos képzés e szóból: ἀκρόασις, előadás. V. ö. *Tocco, Le opp. ined.* 99—100; továbbá *Opp. lat.* III. pag. XXXIX. és kk.

¹ Doc. IX.

² *Opp. lat.* I, I, 20.

a ki sok pontban magát Aristotelest is felülmulta; a hasonlíthatatlan Cusanust, a ki, ha lángszellemét a papi ruha itt-ott el nem homályosította volna, még Pythagorason is túltenne; Copernicust, a ki több belátást mutat két fejezetben, mint Aristoteles és valamennyi peripatetikus egész természetphilosophiájukban; Paracelsust, az orvosművészet e csodáját, a legnagyobbat a maga nemében Hippokrates óta, a ki ha részegségében annyit tudott meglátni, mennyire vitte volna, ha józan?¹ De mindenekfelett ünnepli Luthert, a szellemi szabadság harcosát, a pápaság hatalmának győztes letörőjét.²

A wittenbergi élmények hatása alatt Bruno nyilvánosan vezekelt az előítéletekért, a melyeket előbb a német nép iránt táplált. Az „iszákos Németországot“, a melynek barbár és durva szokásairól a *Spaccio* írója oly sokat tudott mondani,³ most a „mérséklet, udvariasság és előzékenység“ erényeiért dicsőíti. A wittenbergi Oratio valedictoria beszédes jelzőköve egy rövid korszaknak, a mikor Bruno harmoniában érezte magát a világgal. Talán az utolsó derűs korszaknak a philosophus életében.

V.

Wittenbergából Bruno Prágába ment. Rudolf császár és király udvara középpontja volt mindenféle a kor értelmében vett tudományos törekvésnek. Egyéni hajlandóságánál fogva az uralkodó különösen az alchy-

¹ *U. o.* 16—17.

² *U. o.* 20—21.

³ *Opp. it.* II, 156, 206.

miát és astrologiát istápolta. De oltalma alatt dolgoztak az igazi tudomány nagyjai is: Tycho de Brahe és Kepler. Bizonyára Brunót is Rudolfnak maecenás-híre vonzotta Prágába. A philosophus először San Clemente spanyol követhez fordult, egy kis művét ajánlva néki a lullusi művészetről.¹ Majd magánál az uralkodónál próbált szerencsét egy kritikai czélzatú munkával, e czímen: *Százhatvan tétel a jelenkor matematikusai és philosophusai ellen.*² E műben kevés az eredetiség. Legjelentősebbek benne még a minimumra vonatkozó theoremák és axiomák; ezekkel később *De minimo* című latin tankölteményében újra találkozunk. Hasonlókép az itt adott geometriai konstrukciókat újra felvette Bruno *De monade* című művébe. Annál érdekesebb azonban a mű Ajánlása. Egyike ez azoknak a vallomásoknak, a melyek bizonyos szögletből a philosophus legbensejébe világítanak s tisztán láttatják gondolatvilágának a kor életébe kapcsolódását.

Két dolog foglalkoztatja itt Brunót, a kornak két kiáltó rákfeneje: gyűlölködő felekezetieskedése és tekintélytől függő tudományossága. Fájdalommal látja a vallási szaggatottság közepett a szeretet törvényének elsikkadását: a secták annyira sokasodnak, hogy számuk már-már meghaladja a föld nemzedékeiét; mindegyiknek megvan a maga külön dogmája és szer-tartása, mindegyik magát tartja az egyedüli igaznak, megveti a többieket s a legnagyobb bűnnek tartja a

¹ *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii*, Pragae, 1588.

² *Jordani Bruni Nolani Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, Pragae, 1588.

velük való közösséget. Ezzel az elkülönítő felekezeti szellemmel szembehelyezi Bruno a maga vallását, az emberiséget egyesítő egyetemes szeretetet, azt a parancsot, hogy még ellenségeinket is szeressük.¹ S valamint a vallásban egy parancsot ismer Bruno, a szeretetét, úgy a tudományban egy a vezető elve: az ész belátása. Önerzetesen vallja, hogy philosophiai dolgokban a vakhit szokása annyira távol áll tőle, hogy kételkedéssel fogadja nemcsak azt, a mi nyilvánvaló képtelenség, hanem azt is, a mit legbiztosabbnak, legevidensebbnek tartanak. Bűn „az emberi szabadság méltósága ellen“, vakon elfogadni a hagyományos hitet és hozzájárulni a sokaság véleményéhez: mintha bizony szükséges volna, hogy a bölcsek annyian legyenek, mint az ostobák, s mintha a sötétben botorkáló tömeg többet, vagy csak annyit is számítana, mint az az egy, a kit vezéréül fogadott. A kit Isten megajándékozott az önálló gondolkodás képességével, hálátlan és ez ajándéokra érdemetlen, ha másnak eszével gondolkodik.² A philosophia respublikájában annak a törvénynek szigorú érvényesülését követeli, hogy egyedül, a mit a magunk eszével belátunk, fogadjuk el igaznak s a legkimagaslóbb férfiúnak tekintelye se menjen érv számba.³

Művéért a philosophus Rudolftól háromszáz tallért kapott jutalmul. Hat hónapi ott tartózkodás után elhagyta Prágát és Helmstädtbe ment. 1589 január 13-án iratkozott itt be az egyetemre. Ez a csak néhány éve (1576) alakult főiskola a legszabadelvűbbek és legtudományosabbak egyike ebben a korban. Nagy-

¹ *Opp. lat.* I, III, 3—4.

² *U. o.* 4—5.

³ *U. o.* 6.

nevű alapítója, Julius braunschweigi herczeg, féltve őrködött azon, hogy a theologia a többi facultás fölé ne kerekedjék. A természettudományok is méltóbb helyet kaptak itt, mint bárhol Németországban; tanuskodott erről nagy költséggel és gonddal berendezett anatómiai intézete és botanikus kertje. Néhány hónapot töltött e neki oly megfelelő környezetben a philosophus, a mikor május 3-án meghalt Julius herczeg. A nevét viselő egyetem huzamosabb ideig tartó gyászszünnepeket rendezett. Bruno is résztvett ezekben és július 1-én gyászbeszédet mondott az Academia Julian, az egyetem tanárai és hallgatói jelenlétében.¹ A halottat mint nagylelkű emberbarátot, mint a tudományok istápolóját és a tanszabadság védelmezőjét dicsőíti. Ezek miatt érzi magát személyesen is lekötelezettjének. „Jusson eszedbe, ó itáliai, hogy tiszteletreméltó okokból és igazságszereteted miatt hazádból száműzve, itt polgárjogot találtál. Ott a római farkas tátotta rád vérengző torkát, itt szabad vagy. Ott babonás és felette esztelen szertartáshoz voltál kötve, itt tisztultabb istentiszteletre buzdítanak. Ott a zsarnokok kegyetlensége halálra szánt, itt a legjobb fejedelem jóindulatát és igazságszereteteét élvezed . . .”²

Az új herczeg Bruno gyászbeszédét nyolczvan talérral jutalmazta s a philosophus kedvező helyzete egyelőre nem is változott. De nemsokára itt is meg kellett tapasztalnia a theologusok türelmetlenségét. Brunónak egy az egyetem prorektorához írt, 1589

¹ *Oratio consolatoria Jordani Bruni Nolani Itali*, Helmstadii, 1589.

² *Opp. lat.* I, I, 32—33.

október 6-án írt leveléből¹ kitűnik, hogy a helmstädti egyház főpásztora és superintendense, Boethius, nyilvánosan kiközösítette, a nélkül hogy őt csak ki is hallgatta volna. Bruno ez önkényes és igazságtalan eljárás ellen az egyetem rectorához és tanácsához appellált. Kérte, hogy hallgassák ki, s ha joggal lehet valamit gradusa és jó hírneve ellen felvetni, legalább megtudja, hogy nem esett rajta méltánytalanság. Azt kívánta tehát, idézzék meg Boethiust s késztessek annak igazolására, hogy nem magánbosszúból, hanem „a bárányai üdvét gondozó jó pásztornak kötelességét teljesítve szórta rá villámain.” Volt-e fogamatja e levélnek, nem tudjuk. Az ügy folytatásának semmi nyomát sem találták az archivumokban. Azt sem tudjuk biztosan, hogy mivel hívta ki a philosophus a főpásztor haragját. Lehet, hogy valami vallási controversiával, lehet, hogy a copernicusi tanítás hirdetésével. A kiközösítés értelme sincs egészen tisztázva. Tulajdonképeni értelme szerint Brunónak valamelyik protestáns felekezethez kellett tartoznia; de ez nem valószínű. Ellene szól a philosophusnak velencei vallomása, másrészt, mint az olasz dialogusokból látni, elítélő magatartása a protestantismus dogmatikájával szemben. Luthert is Wittenbergában mint a lelkiismereti szabadság bajnokát és a pápaság diadalmas ellenfelét dicsőítette, nem új tanításáért. De a nyilvános megbélyegzés Bruno helyzetét Helmstädtben így is megrendítette. Még néhány hónapig maradt ott. 1590 közepe táján a Majna melletti Frankfurtban találjuk.

¹ Először kiadta *Henke*: Die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert, 1833, 69. l.; *Tocco* közli *Opp. lat.* III, pag. XII—XIII.

VI.

Bruno néhány új művének, az úgynevezett latin tan-költeményeknek kinyomatása véget ment Frankfurtba. Ebben az időben Frankfurt volt a német könyvkereskedelem középpontja. Évenként kétszer, husvétkor és őszszen szent Mihálykor, Európa minden részéről özönlöttek oda könyvkereskedők és vásárlók a nagy vásárokra. A könyvesboltok ilyenkor hemzsegték a különböző nemzetiségű utasoktól, tudósok nagy hallgatóság előtt tartottak előadásokat és vitatkoztak különböző themákról. E nyüzsgő elevenség közepett a vitázókedvű philosophus szerepe aligha volt a csendes hallgatóé. Egy szemtanu meg is emlékezik Brunónak „eretnek doctorok“ előtt tartott előadásairól.¹ Főgondja azonban műveinek sajtó alá rendezése volt. Johann Wechel és Peter Fischer könyvnyomtatók vállalták a kiadást. Az egyezség úgy szólt, hogy Bruno a nyomtatás ideje alatt kiadóinak költségén él; az ő kötelezettsége viszont a szükséges ábrák sajátkezű metszése és a correctura végzése. A frankfurti tanács jegyzőkönyvének tanúsága szerint Bruno 1590 július 2-iki kelettel egy beadványban engedélyt kért a tanácstól, hogy néhány hétig Wechel könyvnyomtató házában lakhassék; de kérését elutasították azzal, hogy költse el másutt garasát.² Bruno mindamellett Frankfurtban maradt és a carmeliták kolostorában lakott. A kolostor priorjának szavai szerint Bruno egész nap írással foglalkozott s álmodozva, új eszmékbe mélyedbe, föl-alá járt szobájában.³ Ugyan-

¹ Doc. VI.

² Sigwart közlése. L. *Kleine Schriften*, Erste Reihe, Freiburg i/B. u. Tübingen, 1881. 121—122.

³ Doc. VI.

ebben a kolostorban laktak a tavaszi és őszi könyv-vásár idején Ciotto és Bertano velencei könyvkereskedők is, kik később Bruno inquisitio-pörében tanuként szerepeltek.

Közben Bruno, félbeszakítva frankfurti munkálatait, valószínűen egy fiatal augsburgi nemes, Johann Heinrich Heinzel meghívására Zürichbe ment. Heinzel az új kalendárium meghonosításának ellenzése miatt kénytelen volt elhagyni szülővárosát és Svájcban, a Wintherthur melletti Ellgau várában lakott. Családja hagyományaihoz híven barátja volt minden tudományosságnak s házában sűrűn látta vendégül a zürichi tudósokat. Kedvéért Bruno néhány hónapot töltött Zürichben s ha szabad a neki ajánlott mű jellegéből következtetni, az emlékezés művészetére, talán más tudományokra is tanította. Hainzel révén lett talán Bruno tanítványává Raphael Eglin is, egy tudós hajlamú, de kalandos természetű férfiú, ki később adósságai miatt kénytelen volt távozni Zürichből s 1607-ben a theologia tanára lesz Marburgban.¹ Neki köszönjük Bruno *Summa terminorum metaphysicorum* című művének kiadását; egyik részét 1595-ben, a teljes művet, a mint ma bírjuk, 1609-ben adta közre. Ajánlásában Eglin csodálattal szól Bruno rendkívüli szellemi erejéről. „Rögtönözve, a mily gyorsan a toll csak követni bírta, egyszerre dictált és gondolkodott; oly gyorseszű volt és hatalmas szellemű.”² A *Summa* két részre oszlik. Az első a közhasználatú metaphysikai terminusoknak lexikonszerű magyarázata. Mint már Eglin megjegyezte,³ Bruno itt általában nem tér

¹ Sigwart, id. m. 78—9.

² *Opp. lat.* I, IV, 5.

³ *U. o.*

el lényegesen a peripatetikusoktól. Önállóbb a második rész, a magyarázott fogalmaknak a valóságra alkalmazása, azaz a metaphysika alapvetése. Bruno álláspontja itt körülbelül az a monistikus pantheismus, a melyet az *Okról* című olasz dialogusban kifejtett. A két résznek egymáshoz való viszonyát épp az jellemzi, hogy az elsőben magyarázott aristotelesi terminusokkal fejezi ki a másodikban Aristotelestől annyira különböző metaphysikai gondolatait.¹

Zürichből Bruno 1591 márcziusában tért vissza Frankfurtba. Legfőbb teendője a következő hónapokban bizonyára műveinek kinyomatása volt. A frankfurti archivum censurajegyzékének tanúsága szerint Bruno márczius 17-én engedélyt kapott a *De minimo* kinyomatására; a többiekre nézve ily engedély nyoma nem található.² A frankfurti művek a következő sorrendben követik egymást: *A háromszoros legkisebb-ről és a mértékről* (*De triplici minimo et mensura*) 1591; *Az egységről, a számról és az alakról* (*De monade, numero et figura*) 1591; *A mérhetetlenről és a számtalanról, vagy a világegyetemről és a világokról* (*De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis*) 1591; *A képek, jelek és eszmék szerkesztéséről* (*De imaginum, signorum et idearum compositione*) 1591. Az utolsó a Hainzelnek ajánlott mnemotechnikai tractatus; egyben Brunónak legutolsó sajtó alá adott műve. A három első Heinrich Julius braunschweigi uralkodó herczegnek van ajánlva. A négy mű igen aránytalanul elosztott két kötetben látott napvilágot. Az első a *De minimo*-t, a második a többi hármat tartalmazza. Amaz a tavaszi, emez az őszi könyvpiac-

¹ V. ö. Tocco: *Le opp. lat. di G. B.* 136.

² Sigwart *id. m.* 122.

czon jelent meg először. Az első három művet már a philosophus is egymással kapcsolatosnak mondja. Valóban egy több ezer hexameterből álló hatalmas philosophiai trilogiának tekinthető; az egyes verses fejezeteket prózai magyarázatok követik. A verses formát illetően Lucretius philosophiai tankölteménye lebegett szeme előtt, de a verselés gondosságában philosophusunk mögötte marad ókori mintájának. Az egész munkán a sietség, a simító kéz hiánya észlelhető. Általánosságban azonban a latin tanköltemények a legjelentősebb brunói művek közt foglalnak helyet. Bennük kell látnunk a philosophus tanításának utolsó alakját, mintegy philosophiai végrendeletét.

A *De minimo*-ban Bruno kifejti elméletét a valóságnak végső legkisebb alkatrészeiről. A philosophus metaphysikai álláspontja itt lényegesen eltér attól, a melyet az olasz dialogusokban vallott. A *Causa*-ban a dolgok substantiája az osztatlan egység, itt egy végtelen számú elemből álló sokaság. A létezőnek már tovább nem osztható legkisebb elemei az atomok vagy monasok. A legkisebb alkatrészek összetételéből alakulnak a valóságos dolgok. Az atomok elemi összetételeivel, az ezekben érvényesülő számviszonyokkal és geometriai alakokkal foglalkozik a *De monade*. E mű eszméje egészen igazolt; a philosophus a valóság végső elemeinek tárgyalása után nem tér át nyomban a legconcretabb alakulatok, a nagy világtestek tárgyalására, hanem előbb az elemibb összetételeket akarja vizsgálni. A *De monade* így a természetes átmenet és kapocs a *De minimo* és *De immenso* között. De a kivitelben Bruno igen messze távozik az igaz tudományosság talajától. Találkozunk ugyan ebben a műben is sok érdekes megfigyeléssel,

de még több a mystikus elem, a melyet az occultus tudományokból és a népies babonából merített a philosophus. Ennek pedig az a magyarázata, hogy feladata megoldásában Brunót nem támogatta semmiféle positiv tudomány. Monadologiájában felhasználhatta az anyag oszthatóságának elméletét és a matematikai analógiákat, a világegyetem structurájának és az égitestek mozgásának leírásában Copernicus új astronomiájára támaszkodott; de azok a tudományok, a melyeknek az elemibb combinatiók tárgyalásában hasznát vehette volna, mint a physika, chemia, ásványtan stb., még meg sem alakultak.¹ A *De immenso*, a trilogia harmadik része, Bruno cosmologiáját tárgyalja. Bruno újból feldolgozza itt azt a sokrétű the-mát, a melyet az *Infinito*-ban tárgyalt. Ezt a művet követi nemcsak az eszmetartalom egészének tagolásában, hanem az érvelés részleteiben is. Mindamellet a *De immenso* nem pusztá megismétlése az olasz dialogusnak. A latin tanköltemény nagyobb mértékben aknázza ki a kor tudományos felfedezéseit, egyes gondolatok itt új megvilágításban jelennek meg s ha az alapeszmékben nem is, de a részletekben itt-ott haladást, továbbfejlődést észlelünk. Brunónak ez az utolsó constructiv műve kétségkívül a legérettebbek közül való.

¹ V. ö. Tocco, *Le opp. lat. di G. B.* 205.

HARMADIK FEJEZET.

Az inquisitio törvényszéke előtt.

I.

Brunónak frankfurti tartózkodása alatt történt, hogy Ciotto velencei könyvkereskedő útján meghívást kapott Giovanni Mocenigo velencei nemestől, menjen Velenczébe s avassa be a feltalálás és emlékezet művészetébe és egyéb tárgyakba, a melyeket tanítani szokott. Mocenigo egy brunói mű vásárlása alkalmával azt kérdezte Ciottótól, ismeri-e a philosophust s tudja-e, hogy ez idő szerint hol tartózkodik. Megtudta, hogy Bruno Frankfurtban van s erre néhány nap múlva levelet adott át a könyvkereskedőnek a philosophus számára s meghívta Velenczébe.¹ Bruno, mintha teljességgel megfeledezett volna a veszedelemről, mely reá, mint szökevény szerzetesre vár, engedett a meghívásnak. 1591 őszén útrakelt, hogy tizennégyévi távollét után visszatérjen hazájába.

Hogyan határozhatta el magát Bruno erre a reá nézve oly végzetes lépésre? A philosophus kortársai nem kisebb csodálkozással vetették fel ezt a kérdést, mint az utókor. Acidalius (Valens Havekenthal), Brunónak Wittenbergából ismerőse, 1592 január 21-én

¹ Doc. V.

Bolognából azt írja Paduában tartózkodó magyar barátjának, Forgách Mihálynak:¹ „Még egyet kérdek: úgy mondják, hogy Giordano Bruno, kit Wittenbergából ismersz, a nolai, most nálatok, Paduában él és tanít. Valóban így van-e? S miféle ember az, hogy Itáliába mert menni, holott onnan, mint annak idején maga beszélte, mint számkivetett távozott. Nagyon, nagyon csodálkozom rajta. Nem is tudom elhinni, pedig igen megbízható forrásból hallottam. Értesíts, vajjon igaz vagy hamis-e a hír?“ S márczius 3-án e tárgyra visszatérve azt írja Forgáchnak: „A mi a másik sophistát illeti, már nem csodálkozom: oly különböző és hihetetlen dolgokat hallok itt róla naponként.“² Ciotto is azt vallja, hogy Frankfurtban nem értik, hogyan mehetett Bruno Velenczébe, holott úgy tudják róla, hogy nincs vallása.³ E minden óvatosság nélkül való lépést bajosan lehet egy bizonyos körülménnyel megmagyarázni, de megérteti talán több körülmény összehatása. Az egyik mindenesetre

¹ „*Forgách Mihály* (ghymesi és gácsi báró) cs. és kir. katona, br. F. Simon főpohárnok és Pempflinger Orsolya fia, 1587-ben a strassburgi egyetemről jött Wittenbergába és itt rector magnificusnak választatott; 1589 febr. 2-án tért vissza hazájába. Az akkori tudósokkal levelezést is folytatott (e levelek a családi levéltárban találhatók) és a tudományoknak nagy pártolója volt. Később a katonai pályára lépett, 1594-ben Hardek vezérlete alatt Komárom alatt táborozott. Meghalt 1603-ban. Nejétől, Derencsényi Katalintól, gyermekei nem maradtak.“ Munkái: két oratio és egy üdvözlő vers. L. *Szinyyei József: Magyar Írók élete és munkái*, III. kötet, Budapest, 1894, 637. l. — F. M. leveleire nem tudtam ráakadni; a Nemzeti Múzeum levéltárában, a mely a Forgách-család levéltárát őrzi, nincsenek meg.

² *Opp. lat.* I, I, pag. XX.

³ Doc. V.

Brunónak soha nem szűnő, műveiből is minduntalan kihangzó honvágya. Az igazi philosophusnak minden ország a hazája, mondja ugyan Bruno: mégis a föld kerekiségén a legdrágább neki Nola, Nápoly, Itália, „ez az égtől kegyelt ország, mely annyiszor feje és egyúttal jobbkeze volt a földtekének, nevelője és ura más nemzeteknek, melyet mi másokkal egyetemben mindig minden erény, tudomány, műveltség, jóízlés és udvariasság tanítójának, dajkájának és anyjának tekintettünk”.¹ Ehhez járult, hogy a sok viszontagság és nélkülözés után Bruno nyugalomra vágyott. Bár néhány év előtt Párisban a pápai nuntiusnál és Alonso jezsuitaatyánál tett lépései nem vezettek sikerhez, mégsem tett le minden reményről az egyházzal való kibékülésre. De most személyesen az egyház fejéhez akart fordulni. A hét szabad művészetről szóló művel akarta a pápa kegyét megnyerni, hogy újra visszatérhessen a katolikus egyház kebelébe, még pedig úgy, hogy kolostoron kívül élhessen szemlélődő életet.² Ebben a törekvésében pedig épp pártfogójától várhatott hathatós támogatást. Giovanni Mocenigo a legelőkelőbb és legbefolyásosabb velencei családok egyikének volt sarjadéka. A köztársaságnak hét dogéja viselte a Mocenigo nevet. Hogy a philosophust tanítványa valóban olynemű ígérekkel biztatta, hogy majd segítségére lesz az egyházhoz való újraközeledésében, világosan kitűnik feljelentéséből is.³ De ez ígérekkel, mint ugyanott kitűnik, csak azt czélozta, hogy a philosophust annál biztosabban kerítse hálójába.

¹ *Opp. it.* I, 149, 215 (*G. B. Párb.* 22, 25.).

² *Doc.* XVII; IX., X., XVI.

³ *Doc.* II.

Bruno eleinte Velenczében lakott bérelt lakásban s Mocenigot tanította a kívánt tudományokban. Nemsokára a közeli egyetemi város, Padua vonzotta magához. Bruno itt ismét elemében érezte magát. Előadásokat tartott német diákoknak¹ s dőlögött a maga művein. Időnkint innen járt Velenczébe Mocenigo oktatására. A nürnbergi Hieronymus Besler, kit Helmstädtből ismert, volt az íródiákja. Egy régi kéziratot (*De sigillis Hermetis, Ptolemaei et aliorum*) másolt a philosophus számára;² az ő kezeírása egyszersmind több brunói mű, a mely csak újabb időben került mint kézirat felszínre.³ Körülbelül három hónapig lakott Bruno Paduában. 1592 márcziusában visszament Velenczébe és szerencsétlenségére Mocenigo házába költözött. Eleinte, úgy látszott, minden jól ment. A hírneves és kitűnően társalgó philosophusnak sokan keresték társaságát. Ciotto bevezette őt a nemes Andrea Morosini házába; az itt találkozó tudósok, főpapok, nemes urak körében gyakran volt alkalma tudományos és philosophiai kérdésekről beszélgetni.⁴

Nemsokára azonban Mocenigo elégedetlenkedni kezdett, hogy Bruno nem tanította meg mindenre, a mit ígért. A hang mindinkább elmérgesedett a philosophus és tanítványa között. Bruno úgy találta, hogy eleget tett vállalt kötelezettségének s elhatározta, hogy visszatér Frankfurtba, hogy kinyomassa néhány munkáját, köztük a pápának ajánlandó művét is.

¹ Doc. VI.

² Doc. XI.

³ Bruno és Besler viszonyára nézve l. *Stölzle*, Arch. f. Gesch. d. Phil. III., 389. és kk.

⁴ Doc. XV., XVII.

Május 21-én búcsúzni ment Mocenigóhoz és kérte elbocsátását. A nobile kételkedni látszott a philosophus komoly elutazási szándékában s azt a gyanuját fejezte ki, hogy talán inkább másokat akar tanítani. Azután újra szemére vetette, hogy nem tanította meg mindenre, a mit ígért, sőt megfenyegette, hogy ha önként nem marad, ő majd talál módot marasztalására. Másnap éjjel, midőn Bruno már holmiját is feladta Frankfurtba, Mocenigo az alatt az ürügy alatt, hogy a philosophussal beszélni óhajt, bebocsátást kért kamrájába. Majd egyik szolgájától és öt-hat a közelben állomásozó gondolierétől követve benyomult, Brunót ágya elhagyására kényszerítette s egy padlaskamrába csukatta. Közben azt mondotta neki, hogy ha marad és megtanítja az emlékezet művészetére, a szónoklás és a geometria fogalmaira, visszaadja szabadságát; ha nem, úgy reá nézve a dolog rosszul fog végződni. Bruno azt felelte, hogy nem érdemel ily bánásmódot, s hogy többre is tanította, mint a mennyire kötelezve volt.¹ Mikor pedig Mocenigo arra czéloz, hogy feljeleníti az inquisitionál, ő azt feleli, hogy nem fél az inquisitiótól, mert nem bántott senkit, vallása gyakorlásában nem akadályozott senkit, nem is emlékszik, hogy valami rosszat mondott volna, s ha mondott volna is, egyedül Moncenigónak mondotta s nem kell félnie, hogy neki az e miatt árthatna; ha pedig az inquisitio kezébe kerül, annál hamarabb öltheti fel újra levetett szerzetesi ruháját.² Hiába könyörög szabadonbocsátásáért; otthagyták börtönében. Másnap este a házban egy földalatti lyukba dugták. Még az nap, május 23-án, gyóntatóatyja biztatására

¹ Doc. VII.

² Doc. II.

Mocenigo írásbeli feljelentést ad át Fra Giovanni Gabrielli da Saluzzo velencei inquisitornak Bruno ellen. Május 25-én követi ezt egy második és 29-én egy harmadik feljelentés.¹ Állításai igazságára Mocenigo a szentírást érintve esküt tesz.² Már május 26-án a szent törvényszék parancsára a tizek tanácsának kapitánya három órakor éjjel letartóztatja Giordano Brunót és Mocenigo házából az inquisitio börtönébe viszi.³

II.

Mi indította Mocenigót e rút árulásra tanítójával szemben? Bruno Mocenigo cselekedetét bosszú művének mondta. Ám ha kétségtelen is, hogy a bosszúérzésnek nagy szerepe volt Mocenigo eljárásában, tisztán abból ezt meg nem értjük. Mocenigo már kezdettől fogva rosszindulatú gyanakvással nézte mestereit, a mikor még nem tudta, mit és mennyit tanulhat tőle, olyankor tehát, a mikor nem lehetett még oka a bosszúállásra. Bizonyos azonban, hogy a harmincz-négy éves nobile teljességgel gyóntatója befolyása alatt állott. Első feljelentő-iratának mindjárt bekezdőszavaiban olvassuk, hogy gyóntatótyja parancsára cselekszik. Így értjük meg, hogy már kezdettől fogva feljegyzi Bruno minden nyilatkozatát, hogy majdan ellene fordítsa.⁴ Hogy már régebben forgatta magában sötét szándékát, kitűnik Ciotto vallomásaiból is. A mikor ez a husvéti vásár idején Frankfurtba készült, Mocenigo arra kérte, tudakozódják Bruno felől,

¹ Doc. I, II, VIII.

² Doc. III.

³ Doc. IV.

⁴ Doc. I.

vajjon megbízható ember-e s elvárhatja-e tőle a neki tett ígéretek teljesítését? Ciotto azzal tért vissza, hogy Bruno, mint frankfurti hallgatói és ismerősei mondják, jól tanítja az emlékezés művészetét és más hasonló tárgyakat, de senkit sem tudott még igazán kielégíteni. És Mocenigo akkor azt felelte: „Én sem bízom benne, de mégis megpróbálom, hogy mit préselhetek ki belőle abból, a mit nekem ígért, hogy ne veszítsek el mindent, a mit ráköltöttem; azután kiszolgáltatom az inquisitio szent officiumának”.¹ Második feljelentő-iratában is, midőn bocsánatot kér azért, hogy oly sokáig késett feljelentésével, szinte naiv leplezetlenséggel ugyancsak haszonlesésével mentegődzik, de hozzáteszi, hogy tulajdonkép mindig feltette magában, hogy a philosophust átadja a szent officiumnak.² Általában e feljelentő-iratok igen önállótlan és határozatlan, értelmileg és erkölcsileg alantas jellemre engednek következtetni. Ravaszul szövi hálóját minden gyanakvástól ment áldozata körül s úgy látszik, sejtelve sincs róla, hogy maga is eszköz mások kezében.

Lássuk most a feljelentés tartalmát. E szerint Mocenigo különböző alkalmakkor a következőket hallotta Bruno szájából. Istenkáromlás a katolikusoknak az a tanítása, hogy a kenyér hússá változik át; ő, Bruno, ellensége a misének; egy vallás sem tetszik neki; Krisztus csaló volt s hogy ha a nép elcsábítására szemfényvesztést üzött, könnyen megjósolhatta, hogy fel fogják akasztani; nincs több különböző személy Istenben, ez tökéletlenség volna benne. A világ örökkévaló s számtalan világ van; Isten szakadatlanul vég-

¹ Doc. V.

² Doc. II.

telen sok világot terem, mert akarja is azt, a mire képes. Krisztus csak látszólagos csodákat művelt s varázsló volt épp úgy, mint az apostolok, s ő, Bruno, ugyanannyi s még nagyobb csodákra képes. Krisztus megmutatta, hogy fél a haláltól és menekült előle, a míg tudott. A bűnökért nem jár büntetés s a lelkek, miután a természet létrehozta őket, az egyik lényből a másikba vándorolnak, s miként az alsóbbrendű állatok a rothadásból lesznek, úgy lesznek az emberek is, ha a vízözönök után újratámadnak. Kifejezte Bruno továbbá azt a szándékát, hogy „új philosophia“ néven új sectát alapít. Azt mondotta, hogy a szűz nem szülhetett s hogy a katolikus vallás tele van Isten fenségének becsmérlésével. A szerzeteseket el kell tiltani a vitatkozásoktól s meg kell fosztani jövedelmüktől, mert csak beszennyezik a világot; a szerzetesek mind szamarak s tanításaik számárságok. Nincs bizonyíték arra, hogy a hit érdem Isten előtt; hogy másokkal ne cselekedjük azt, a miről nem akarjuk, hogy mások velünk cselekedjék, elég a becsületes élethez. Ő mulat minden más bűnön s csodálkozik, hogyan tűrheti Isten a katolikusoknak oly nagy eretnekségeit. Szándéka ráadni magát a jóslás mesterségére s ekkor maga után szalasztja majd az egész világot. Szent Tamás és a doctorok semmit sem tudtak hozzá képest; s a világ első theologusait mind annyira zavarba ejthetné, hogy mire sem tudnának neki felelni.¹

Ezeket a vádakát az inquisitoratya felszólítására készült újabb feljelentésben Mocenigo kiegészítette a következőkkel. Bruno azt mondta volna, hogy a vilá-

¹ Doc. I.

got a fatum irányítja.¹ Az egyház mai eljárása nem ugyanaz, a melyet az apostolok követtek; ezek szónoklatokkal és jó példával térítették a népet, de a ki most nem akar katolikus lenni, azt fenytéssel és büntetéssel illetik: erőszakkal és nem szeretettel hatnak. Ez a világ nem tarthat így tovább, mert benne csupa tudatlanság uralkodik s egyetlen vallás sincs, a mely jó volna. A katolikus vallás ugyan jobban tetszik neki, mint a többiek, de ez is nagy javításokra szorul. A világ nagyon is hamar egy általános reformot fóg megélni, mert lehetetlen, hogy ennyi romlás tovább tartsön. Nagy dolgokat remél a navarrai királytól s azért siet közreadni műveit, hogy ez úton nevet szerezzen magának; mert ha eljön az ideje, a mozgalom élére akar állni. — Azután Mocenigo megismétli vádjait a szerzetesek ellen tett kirohanásokra nézve s azzal végzi denunciációját: Bruno egyszer azt mondta neki, hogy nagy gyönyörűségét leli az asszonyokban, de számukat illetően még nem tartott, a hol Salamon; az egyháznak nagy bűne, hogy bűnnek bélyegzi, a mivel oly nagy szolgálatot teszünk a természetnek; ő azt a legnagyobb érdemnek tekinti.² A feljelentő a Brunótól elkobzott pénzt, ruhát, írásokat és könyveket is átszolgáltatta az inquisiciónnak s mint tanukra, Giambattista Ciotto és Giacomo Bertano könyvkereskedőkre, továbbá Andrea Morosini velençzei nemesre hivatkozott.

Abban az egymásutánban ismertettük itt Mocenigo vádjait, a mint azokat nem nagy rendszerességre valló feljelentései fősorolják. Ezek a vádak nyilván igen

¹ Doc. II.

² Doc. VIII.

különböző jellegűek. Némelyek szerint a philosophus a katolikus vallás dogmáit támadja; mások becsmérő nyilatkozatokat adnak szájába Krisztus személye, az apostolok, a szerzetesek ellen; ismét mások az egyház tanításával ellenkező philosophiai tanokra utalnak, vagy mint a fennálló rend kérlelhetetlen bírálóját és ellenségét mutatják be a philosophust. Mennyire érdemelnek hitelt ezek a vádak? Bizonyos, hogy a feljelentő kezét nem a pártatlan tárgyiasság vezette. Hiszen már akkor gondolt feljelentésre, mikor még azt sem tudta, mivel vádolhatja majd áldozatát. S ha ez a szándék megvolt benne, maga is készakarva úgy irányíthatta a beszélgetést, hogy a philosophust eltántorítsa tartózkodó magatartásától. A velencei törvényszék előtt kihallgatott tanuk mind azt vallották, hogy előttük a philosophus sohasem mondott olyat, a miért jó katolikus voltában kételkedniök kellene. Azonban nincs okunk feltenni, hogy Mocenigo az ő vádjait költötte volna. Nem szólva azokról, a melyekben, bármennyire fogytékos vagy torz alakban is, Bruno philosophiai tanaira ismerünk, egyesek igen elevenen az olasz dialogusok szabadszájú kiszólásait juttatják eszünkbe. Egészben azt a benyomást kapjuk, hogy Mocenigo sok ferdítéssel és túlzással, valamint nem csekély értelmetlenséggel adja vissza a magát négy szemközt bátorságban tudó philosophus szavait.

A törvényszéknek, a mely Bruno fölött ítélni hivatta volt, tagjai a következők voltak: a velencei inquisitor, Giovanni Gabrielli di Saluzzo; a pápai nuntius, Ludovico Taberna; a velencei patriarcha, Lorenzo Priuli. A nuntium néha auditora, a patriarchát vicarius helyettesítette. A köztársaságot a tanácstól kinevezett három „Savii all’eresia“ egyike képviselte

mint assistens, hogy örködjék az eljárás törvényesége fölött s jelentést tegyen az inquisitio előtt történteokról. Felváltva szerepeltek e tisztségben Aloysius Foscari, Sebastiano Barbadico és Tommaso Morosini.

Még Bruno elfogatása napján, május 26-án kihallgatják Ciotto könyvkereskedőt. Eskü alatt vallja, hogy sohasem hallott Brunótól olyat, a miért kételkednie kellene katolikus és jó keresztény voltában.¹ Hasonlóan vall a néhány nappal utóbb kihallgatott másik könyvkereskedő, Bertano, valamint egy Nocerából való dominicanus testvér is.² Andrea Morosini is június 23-án azt mondja tanuvallomásában, hogy a philosophust a vele való beszélgetéseiben mindig mint jó katolikust ismerte meg s hogyha csak a legkisebb gyanuja is lett volna az ellenkezőre, úgy nem engedte volna meg neki a bejárást házába.³ A tanuk tehát, a kikre Mocenigo hivatkozott, mind kedvezően nyilatkoznak Brunóról. Vallomásaik egybehangzóan az ő tartózkodó, minden kihívástól ment magatartása mellett szólnak. Csak Bertano említi a frankfurti carmeliták priorjának egy kijelentését, hogy Bruno széptehetségű és kiterjedt műveltségű, „universalis” ember, azonban ő, a prior, azt hiszi róla, hogy nincs vallása; továbbá hogy Bruno egyszer azt mondta volna, hogy többet tud, mint az apostolok tudtak, s csak akaratán múlik s el tudná érni, hogy az egész világnak csak egy vallása volna.⁴

Ugyancsak május 26-án megjelenik az inquisitio

¹ Doc. V.

² Doc. VI., X.

³ Doc. XV.

⁴ Doc. VI.

törvényszéke előtt Giordano Bruno is; „egy közép-
termetű, gesztenyebarnaszakállú, negyvenévesnek lát-
szó férfiú“, így írja le vallomásában Ciotto. Meg-
esketik a szentírás érintése mellett, hogy igazat fog
mondani. Fellépése határozott és magabizó. Megkér-
deztetés nélkül kezd szólni: „Igazat fogok mondani.
Már többször megfenyegettek, hogy a szent officium
elé hoznak, de én mindig tréfának vettem, mert kész
vagyok számot adni magamról“. Azután elmondja Ve-
lenczébe jövetelének történetét, majd élete folyását
egészen elfogatásáig; ez az elbeszélése a második ki-
hallgatáson, május 30-án is tart. Június 2-án, a har-
madik kihallgatáson, érdemleges tárgyalásra kerül a
sor.¹ Bruno ekkor átadja valamennyi kinyomatott és
még ki nem nyomtatott művének jegyzékét s nyilat-
kozik azok nyomtatási helyéről.² Majd általánosságban
jellemzi álláspontját. Műveiben, úgy mond, ő mindig
csak philosophiailag és a természetes világosság elvei
alapján speculált, tekintet nélkül a vallás tanításaira;
még akkor is, ha a vallással ellenkező nézeteket fej-
tegetett, célja sohasem a vallás támadása, hanem
inkább a philosophiai igazság érvényrejuttatása volt;
közvetlenül semmit sem tanított a katolikus vallás ellen,

¹ Doc. VII., IX., XI.

² Ez a lista nincs meg a velencei akták között. Berti
sejtése szerint a római archivumban van. Egy német kutató,
C. Güttler, 1882-ben engedelmet kért, hogy itt kutatást végez-
hessen. A szentszék részéről azt a feleletet kapta, hogy szívesen
teljesítik kérését, de felesleges munkát végez, mert a legala-
posabb kutatás sem tudott Brunóra nézve újabb okmányokat
felszínre hozni. Güttler szerint ilyenek, ha egyáltalán valahol,
úgy inkább Italián kívül léteznek. V. ö. *Zwei unbekannte
Dialoge Gi. Brunos nebst biographischen Notizen*. Arch. f.
Gesch. d. Phil. 1893. 344. és kk.

de talán közvetve; így ítélkeztek róla Párisban is, de ott mégis megengedték neki, hogy a természetes világosság elvei szeriut védelmezzen százhusz tételt a peripatetikusok ellen, noha azok a hit világossága szerint való igazsággal ellenkeztek; ilyen értelemben szabad Plato és Aristoteles műveit is tanítani, pedig azok, ugyancsak közvetve, sokkal inkább ellenkeznek a katolikus vallással, mint az övéi.¹

Az itt jelzett felfogás nyilván nem a „kettős igazság“-é. Bruno álláspontja őszintébb és philosophikusabb ennél. Nem azt mondja, hogy a mit philosophiai szempontból igaznak vall, azt theologiai szempontból nem vallja annak; hanem azt, hogy a philosophiai igazságot egyáltalában nem szabad a theologia mértékével mérni. Ez a mérték akkor volna helyén, ha a vallási dogmával más vallási dogmát állított volna szembe: ámde ő mindig csak „philosophiailag speculált“. A természetes világosság elvei szerint való igazság nem juthat ellentétbe a hit igazságával: a kettő eleve összemérhetetlen. A philosophiai tanítást csakis mint ilyet szabad megítélni. Hogy pedig az ilyen megítélés nem szokatlan, mutatja a párisi példa, mutatja Plato és Aristoteles helye az egyetemi tanításban. S bízva ez álláspont jogosságában, Bruno most röviden kifejti philosophiáját, egyszersmind feltárja philosophiai kételyeit az egyház némely tanításával szemben.

„Tanítom“, úgymond, „hogy van egy végtelen világ-egyetem, a végtelen isteni mindenhatóság műve, mert nem tartom méltónak az isteni jósághoz és mindenhatósághoz, hogy csak ezt az egy véges világot terem-

¹ Doc. XI.

tette legyen, holott még számtalan mást is képes teremteni. Azt mondom tehát, hogy számtalan világ van, hasonló e földhöz, a melyet Pythagorasszal oly csillagnak tekintek, a milyen a hold és a többi bolygó és a végtelen sok egyéb csillag. Mindezeket az égitesteket világoknak tartom, számukat határtalannak, s együttesen a végtelen térben egy végtelen egyetemes természetet, a végtelen világegyetemet alkotják; ez pedig kettős értelemben végtelen: egyrészt a nagyság, másrészt a világok száma szempontjából — s ezzel közvetve mindenestre ellentmondtam a vallás tanításának. E világegyetemben továbbá egy általános gondviselést veszek fel, a melynél fogva minden lény él, növekszik, mozog és tökéletességében fönnáll, s azt én kettős értelemben fogom fel: egyrészt e gondviselés mindenütt jelenvaló mint lélek, a mely egész az egész testben és egész minden tagban s ennyiben természetnek, az istenség árnyékának és nyomának nevezem; másrészt jelenvaló ama kimondhatatlan módon, a melyen Isten az ő lényege és hatalma révén mindenben és mindenek felett van, nem mint rész, nem mint lélek, hanem megmagyarázhatatlan módon.

„Azután az istenség valamennyi attributumát egy s ugyanazon dolognak veszem. Egyes theologusokkal és a legnagyobb philosophusokkal három isteni attributumot veszek fel: hatalmat, bölcsességet és jószágot, vagy szellemet, értelmet és szeretetet. A szellemnek köszönik a dolgok létüket, az értelemnek rendjüket és egymástól különbözőségüket, a szeretetnek a harmoniát és symmetriát. Azt vallom, hogy Isten mindenben és mindenek felett jelen van. Mert a mint nincs dolog, a mely ne részesednék a létben s nincs lét lényeg nélkül s nincs szép dolog a szépség jelen-

léte nélkül: úgy semmi sem lehet az isteni jelenvalóságból kizárva. Ily módon a gondolkodásban, de nem a valóságban különbségeket veszek fel az istenségben.¹

Ezt a tisztán philosophiai vallomást Bruno kiegészíti azzal, hogy philosophiai szempontból kételkedett a szentháromság dogmájában: nem tudta megérteni Isten fiának incarnatióját. De hozzáteszi, hogy kételyét sem írásban, sem szóval soha ki nem fejezte. Épp így a szentlelket sem tudta felfogni úgy, a hogyan azt a katolikus vallás szerint hinni kell, hanem inkább pythagoreus módon mint világlelket értelmezte. „Ebből a szellemből, ez egyetemes életből, származtatom philosophiámban életét és lelkét minden lelkes és élő dolognak. A lelkét pedig halhatatlannak tartom, valamint a testek is, a mi substantiájukat illeti, mind halhatatlanok, mert a halál nem egyéb, mint felbomlás és újraegyesülés; ezt jelenti talán a praedicator ama szava is, hogy nincs új a nap alatt.”² Azután Bruno, hozzáintézett kérdésekre felelve, őszintén megvallja, hogy már tizenhétéves korában nem tudta megérteni a Fiú és a szentlélek személy voltát s nem tudta felfogni, hogy mikép különbözhetik e két személy az Atyától; s hogy philosophiailag amazt az Atya szelleme, emezt az ő szeretete értelmében vette; a személy fogalmát egyébként nem tartja öskeresztény, hanem szt. Ágoston korából származó conceptionnak. De ha kételkedett is a dogmában, nem tagadta azt és nem tanított ellenében semmit, legfeljebb csak mások, mint Arius, Sabellius nézeteit idézve beszélt róla.³

¹ Doc. XI.

² Doc. XI.

³ U. o.

De ez a magyarázat, úgy látszik, nem elégítette ki a bírakat; aznap délután az inquisitio börtönében folytatott kihallgatáson visszatérnek e kérdésre. Bruno újra hangoztatja tisztán philosophiai álláspontját: tanításában sohasem akarta támadni a katolikus vallást, hanem mindig csupán csak philosophiailag szólt, vagy eretnekek nézeteit idézte. Majd újra magyarázza kételyét a szentháromságra nézve. Nem találta megfelelőnek a „személy“ fogalmát az istenségre vonatkozóan; de szent Ágoston is mondja: „Csak félelemmel ejtjük ki a „személy“ kifejezést, a mikor isteni dolgokról beszélünk és csak kénytelenségből használjuk azt“; azonkívül sem az ó-, sem az újtestamentumban nem találni sehol ezt a kifejezést. A mi Krisztus istenségét illeti, kételyei csak az incarnatio mikéntjére vonatkoztak, de Krisztus istenségében nem kételkedett. Bruno vallomása inentől kezdve egyáltalán más hangnemet mutat. Az előbb oly öntudatos és a philosophiai álláspontján magát oly biztosnak tudó philosophus most mindenkép a katolikus vallás őszinte hívének vallja magát. Sorban visszautasítja a Mocenigo feljelentésében foglalt vádakat; sohasem kételkedett Krisztus és az apostolok csodáiban; mindig vallotta az egyház tanításával egyezően a kenyérnek és bornak valóságos és substantiális átváltozását Krisztus testévé és vérévé; csak kiközösítése miatt nem hallgatott misét, de azért gyakran járt el vecsernyére és praedicatióra; noha sok évet töltött calvinisták és lutheránusok között, ő sem az oltári szentségben, sem más sacramentumban nem kételkedett; az eretnekekkel való társalgásában és vitáiban mindig csak philosophiai tárgyakra szorítkozott, de vallási nézeteikkel nem volt soha semmi közössége; ezért is gondolták

róla, hogy nincs vallása, mert tudták, hogy a legkülönbözőbb országokban járt, a nélkül hogy valamelyiknek vallására tért volna. Arra a kérdésre, mondotta-e valaha Krisztust csalónak, fel van háborodva s a legmélyebb fájdalommal és nagy szomorúság hangján ismételten mondja: „Nem értem, hogyan tehetik fel rólam ezeket a dolgokat!”¹ Tagadja, hogy valaha a szűzfogantatásban, a gyónás szentségében kételkedett volna s erősen hiszi, hogy a bűneiket meg nem bánók elkárhoznak és a pokolba jutnak; a katolikus theologusokról mindig a legnagyobb tisztelettel beszélt, különösen szent Tamásról; íratait mindig magánál hordta, olvasta és tanulmányozta s őt magát úgy becsülte és szerette, mint a saját lelkét; olvasta ugyan Melanchthon, Luther, Calvin és más eretnekek műveit, de nem hogy tanuljon belőlük, hanem csak kíváncsiságból; nem is tartotta magánál azokat, mert észrevette, hogy a katolikus vallást vitatják, míg más tiltott írókat, például Raymundus Lullust, mint tisztán philosophiai tárgyúakat, magánál tartott; a jócselekedeteket a lelki üdvösséghez maga is szükségeseknek tartja, bizonyítják ezt egyes helyek a *De la causa* és *De l'infinitio* című dialogusaiban, a hol kegyetlenül megbélyegzi a jócselekedetek tagadóit; sohasem becsmérelte a szerzeteseket, nem mondotta istenkáromlással telinek és reformokra szorulóknak a katolikus vallást, nem kifogásolta az egyház eljárását az eretnekekkel szemben. Mikor azt kérdezik Brunótól, mondotta-e valaha, hogy Krisztus és az apostolok csodatételei látszólagosak és varázslaton alapulnak, hogy ő maga is képes hasonlókra vagy

¹ Doc. XII.

még különbekre s hogy még maga után szalasztja majd az egész világot, — a philosophus mind a két kezét felemelve kiáltja: „Mi ez? Ki találta ki ez ördögi dolgokat? Én sohasem mondtam, soha nem is gondoltam ilyesmit. Ó Istenem, miféle dolog ez? Bár inkább meghaltam volna, semhogy ilyesmit vessenek szememre!” A hús vétségére nézve azonban elismeri: ha ezt a bűnt könnyebben ítélte meg, az csak a jókedvű társaságban történhetett, azután meg nem is tartja éppen halálos vétségnek.¹

A hosszú és izgalmas kihallgatás végén azt mondják Brunónak: ne csodálkozzék a hozzáintézett kérdéseken, mert eddig tett beismerő vallomásai és a különböző eretnek országokban való bolyongásai valószínűvé teszik, hogy mindazt mondotta, gondolta és hitte, a miről a feljelentés szól. Intik, hogy szálljon magába és vallja meg minden eretnekségét, akkor a törvényszék azzal a szeretettel bánik majd vele, a mely lelki üdvössége szempontjából szükséges és célravezető; ha azonban tovább is konokul tagad, akkor a szent officium azokat az eszközöket fogja vele szemben alkalmazni, a melyeket a bűneiket meg nem bánók és a Megváltó könyörületességét elfogadni vonakodók ellen szokott használni s a melyekkel a sötétben bötorkálókat a világosságához, a jó útról letérteket az örökélet útjára visszavezetni igyekszik. Bruno tudta, mit jelentenek e szavak. Erősítgeti, hogy igazat vallott. De a maga megnyugtatóására újra át akarja kutatni multját, hogy, ha még valamit tett vagy mondott volna a katolikus vallás ellen, azt is nyíltan megvallja.²

¹ Doc. XII.

² U. o.

Másnap, június 3-án, az előző nap jegyzőkönyvének felolvasása után folytatják a kihallgatást. Bruno ezúttal is mindenben aláveti magát az anyaszentegyház tekintélyének. Szenteknek tartja az egyház szabványait a böjtökre nézve. A lelkek teremtésére vonatkozóan a katolikus tant vallja. A szellemidézést tárgyaló könyveknek sohasem tulajdonított jelentőséget, sőt megvetette azokat; de a jóslást, főleg az astrologiát, szándéka volt tanulmányozni, hogy lássa, van-e benne valamelyes igazság; e szándékát azonban soha véghez nem vitte. A világ történésének irányítójául sohasem vallotta a fátumot, hanem a gondviselést, a mint műveiből is kitünik. Eretnekek közt azért élt azok módja szerint, mert nem akarta magát gúnyolódásuknak kitenni, de úrvacsorájukon nem vett részt; eretnek fejedelmeket dícsért ugyan, de nem eretnekségük, hanem erkölcsi kiválóságuk miatt; ezért dicsőítette az angol királynőt és a navarrai királyt is. Arra a kérdésre, ragaszkodik-e tovább is tévedéseihez, ünnepélyesen kijelenti, hogy töredelmesen bánja mindazt, a mit a katolikus vallás ellen gondolt, mondott vagy hitt, és kéri a szent törvényszéket, bocsássa meg gyengeségét, vegye fel újra az egyház kebelébe és legyen irgalmas amaz eszközök megválasztásában, a melyek lelki üdvösségére alkalmasaknak látszanak.¹

A június 4-iki rövid kihallgatáson Bruno kiegészíti a szellemidézésre és jóslásra vonatkozó vallomását, majd arra a kérdésre, van-e valamilyen ellensége Velenczében és mi okból, azt feleli: „Azt hiszem, nincs itt más ellenségem, mint Giovanni Mocenigo úr,

¹ Doc. XIII.

meg az ő emberei és szolgálói; ő súlyosabban bántott meg, mint bárki más; életemre tört, becsületemben gázolt, elvette holmimat, saját házában bebörtönzött, minden írásomtól, könyveimtől, tulajdonomtól megfosztott; s mindezt azért tette, mert nemcsak azt akarta, hogy arra tanítsam, a mit tudok, de meg akarta akadályozni, hogy mást is ugyanarra tanítsak, mindig megfenyegetett, hogy életem és becsületem bánja, ha nem tanítom meg arra, a mit tudok.“¹

Bruno most nyolczheti meggondolási időt kap. Közben kihallgatják Andrea Morosinit és, immár másodízben, Ciotto könyvkereskedőt. Vallomásaikról már korábban szoltunk. A philosophus július 30-án jelenik meg újra bírái előtt. Utolsó kihallgatása óta mindenről gondolkodott, de nincs mit hozzátennie előbbi vallomásaihoz. Csak az a mondanivalója, hogy mindig érzett lelkifurdalást és folyton töprengett azon, hogyan térhetne vissza legkönnyebben az egyház kebelébe; már Francziaországban tett e végből lépéseket; Velenczében már közel volt terve kiviteléhez; éppen ebből a célból akart Frankfurtra utazni, hogy kinyomassa a hét művészetről szóló művét: vele akarta a pápa kegyét megnyerni. Újra figyelmeztetik, hogy tisztítsa meg lelkiismeretét. Bruno azt feleli, hogy minden tévedését őszintén megvallotta. Majd térdre rogyva bocsánatért esdekel és arra kéri bíráit, hogy inkább a szokásosnál súlyosabb büntetést szabjanak ki rá, csak ne becstelenítsék meg nyilvánosan. Az első fellépésekor oly önérzetes philosophus megalázkodva életéért könyörög s oly mértékű javulást ígért, hogy a jövőben követendő életmódja felér majd az életben

¹ Doc. XIV.

elkövetett rosszal. Csak többszöri fölszólításra emelkedik fel újra. Ez Bruno utolsó szereplése a velencei törvényszék előtt.¹

III.

Bruno magatartását a velencei törvényszék előtt igen különbözőképen értelmezték és ítélték meg a Bruno-irodalomban. A kérdések egész sora tolakszik fel vele kapcsolatban. Vajjon az egész igazságot vallotta-e Bruno? Tagadhatatlan, hogy a kihallgatás folyamán a philosophus elvesztette előbbi biztosságát és végül egészen megtörtnek mutatkozott. Mikép értelmezzük ezt a változást? Nem csökken-e szemünkben annak következtében jogosan Bruno vértanuságának érdeme? S hogyan egyeztethető meg ez az ellágyulás a velencei bírák előtt Bruno későbbi heroikus magatartásával Rómában? Vannak, a kik egyszerűen úgy vélekednek, hogy Velenczében Bruno még félt, tehát engedékenynek mutatkozott; csak a fogság hosszú évei alatt edződött meg lelke a vértanuságra. Ámde ez nagyon sommás magyarázat. Bruno Velenczében nem engedett semmit philosophiájából, csak vallási dolgokban vetette magát alá a katholikus egyház tanításainak. De őszinte volt-e ebben és mennyire? Van olyan felfogás is, a mely azon a czímen, hogy Bruno velencei magatartása ellentétben van Bruno egész jellemével, kétségbevonja a velencei acták hitelességét. Fiorentino, a legérdemesebb Bruno-kutatók egyike, képviseli ezt a felfogást — s a törlések és változtatások, a melyeket a per aktáiban talált, a Bruno stilusától többnyire elütő szövegezés és az a

¹ Doc. XVII.

körülmény, hogy egyetlen kihallgatási jegyzőkönyvben sincs meg Bruno aláírása, megerősítették még feltévéseben.¹ De valóban annyira ellenmondásos-e Bruno velenczei és római magatartása, hogy egy egyéniség képébe a kettő bele sem illeszthető, úgy hogy, ha igaznak tartjuk az egyiket, tagadnunk kell a másikat? Ily messzemenő következtetések véleményünk szerint nem szükségszerűek. A kétféle magatartás lélektanilag áthidalható, csak éppen a philosophus korábbi meggyőződéseivel és törekvéseivel kapcsolatban kell azt szemügyre venni.

Mindenekelőtt azt kell tekinteni, hogy Bruno tulajdonkép sohasem adott magának elvszerűen számot a maga viszonyáról a katolikus vallás dogmatikájához. Nem érezte ennek szükségét, mert teljességgel philosophiájában találta meg vallási szükségleteinek is kielégítését. Másrészt azonban az egyháztól való külső elrugaszkodása mellett is bizonyos érzelemszerű kötelekék mindig a katholicizismushoz fűzték. Moenigo is azt vallja róla, hogy valamennyi keresztény felekezet között a katolikust mondta a neki legrokonszenvesebbnek. Így érthető meg, hogy bár egyfelől bírálva állt a katolikus vallással, mint minden más vallással szemben, egészben mégis mindig katolikusnak tudta magát. Vegyük ehhez hozzá, hogy a bolyongásaiban elfáradt és nyugalmas munkára vágyó philosophus épp életműve érdekében már évek óta azon van, hogy külsőleg kibéküljön az egyházzal. Ismerjük a nocera-i dominicanus vallomásából is a jövőre vonatkozó terveit; a pápa előtt térdre borulva bűn-

¹ *Una lettera del Prof. Francesco Fiorentino al Prof. Bertrando Spaventa. Giornale Napoletano, III. 1879. 449. és kk.*

bocsánatot akart nyerni, abban reménykedve, hogy végül Rómában tanulmányainak élhet, megmutathatja képességeit, esetleg kathedrára is szert tehet.¹ Midőn Bruno Velenczében megjelent az inquisitio törvényszéke előtt, lelkében még táplálta e régóta melengetett terveit. Velence akkoriban a türelmesség és szabadelvűség hírében állt; a philosophus félelem nélkül járult bírái elé. A kihallgatás folyamán azonban felismeri, hogy a hangulat éppenséggel sem kedvező iránta. Álláspontjának az a meghatározása, hogy ő mindig mint philosophus beszélt és írt s nem mint theologus, nem talált kellő megértésre és méltánylásra; kételyeit illető nyiltlelkű vallomásai még súlyosbítják helyzetét. Hiába magyarázza újra meg újra, hogy őt csak mint philosophust szabad megítélni: hogy jó katolikus-e, az forog kérdésben. S a szellemi ereje teljében levő, még csak negyvennégy éves philosophus ragaszkodik életéhez; ragaszkodik hozzá annál inkább, mert életmunkája még befejezetlen, philosophiájáért még sok a tennivalója. S midőn meghajolva az egyház hatalma előtt, mindenben hű katolikusnak vallja magát, nem is érzi magát ellentétben lelkiismeretével; hiszen elvszerűen sohasem szakított a katholicizmussal s ha mondott is egyet-mást, a mi azzal ellenkezik, sohasem a támadás volt a célja s érte, mint katolikusellenes tanításért, úgyszólván nem vállalhatja a felelősséget. Bruno érzi, hogy régóta tervbe vett számvetését az egyházzal most kell megcsinálnia; most dől el, vagy soha, megszabadulhat-e az apostata bélyegétől, most dől el sorsa a jövőjére irányuló minden tervének. S a még mindig

¹ Doc. X.

reménykedő philosophus térdre borul bírái előtt és feloldásért könyörög. E térdhajtásnak most látjuk igazi indítóokát és jelentőségét. E térdhajtás nem a philosophus gyengeségének bizonyítéka. Bruno arra, mint már Gentile rámutatott,¹ nem a fenyegetések hatása alatt, nem a büntetéstől való félelmében határozta el magát, hanem már régen, a mikor távol volt a pernek még sejtelmétől is. S itt újra hangsúlyozni kell, hogy a bűnbocsánat kérelme csupán a katólikus vallás ellen elkövetett vétségekre vonatkozott s nem a philosophiai tanításokra. Ez utóbbiakra nézve, mint láttuk, ki sem hallgatták a philosophust. Épp ebből a szempontból meg lehet érteni Bruno konok hajthatatlanságát a római bírák előtt. Ott egyes philosophiai tanításainak visszavonását is követelték tőle. S a philosophus inkább a kínhalált választotta.

IV.

Rómában is tudomást szereztek Bruno velencei elfogatásáról és csakhamar megindultak a tárgyalások kiadatására vonatkozóan. Szeptember 12-én San Severina biboros a római szent officium legfőbb törvényszékének szent congregatiója nevében írásban megkeresi a velencei inquisitiót, hogy Giordano Brunót haladéktalanul szolgáltassa ki az anconai pápai kormányzónak abból a célból, hogy majdan a római inquisitio törvényszéke elé állíthassák.² Velenczében haboznak, kiadják-e a foglyot. E miatt szeptember 28-án a velencei patriarcha vicarius a pater inquisitor és

¹ *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Palermo, 1907, IV. fejt.: *La genuflessione in Venezia*.

² Doc. XVIII.

Tommaso Morosini, az inquisitio törvényszékének egyik assessora társaságában megjelenik a tanács előtt. Kéri a nolai Giordano Bruno kiszolgáltatását, „a kit nemcsak egyszerű eretnekséggel, hanem egyenest heresiarchiával, eretnekfejedelemséggel vádolnak, mert külömböző könyveket írt, a melyekben az angol királynőt és más eretnek fejedelmeket is dicsőített, s többfélét írt a vallás ellen, ha mindjárt philosophiailag fejezi is ki magát“. Sürgeti az intézkedést, mert éppen jó alkalom kínálkozik a fogoly biztos átszállítására. A doge azt feleli, hogy a dologról előbb a collegiummal akar tanácskozni.¹ Még aznap délután a pater inquisitor újból tudakozódik a tanács határozata felől. De azt felelik neki, hogy mivel nagyon megfontolandó ügyről van szó, de még más államügyek elintézése miatt is, még nem határoztak.² Október 3-án azonban a tanács azt írja Donato velencei követnek Rómába, hogy Bruno kiszolgáltatását meg kellett tagadnia, mert az nagy csorbát ütne a velencei törvényszék tekintélyén, rossz példa volna minden hasonló esetre a jövőben s a velencei alattvalók valának kárát. Egyszersmind utasítják, hogy ebben az értelemben védelmezze a velencei törvényszék álláspontját, bárhol kerül is szóba ez az ügy.³

Ámde Romában ebbe nem nyugodtak bele s nem sokára újabb alkudozásokba fogtak. Deczember 22-én a senatus előtt megjelenik a pápa nuntiusa s rámutatva Bruno bűnös életfolyására és roppant eretnekségeire, őszentsége nevében újra kéri kiszolgáltatását. A senatus megbízásából Donato procurator felel: a

¹ Doc. XIX.

² Doc. XX.

³ Doc. XXI.

velencei törvényszék mindig ragaszkodik ahhoz, hogy az itteni vádlottak fölött maga ítélkezzék; jogszolgáltatása egyébként is őszentsége tekintélyére támaszkodik, a mennyiben az ő nuntiusa is helyet foglal a bírák sorában; a kiszolgáltatás rossz példa volna a velencei alattvalók hátrányára. A nuntius erre kifejti, hogy Bruno, mint nápolyi származású, nem alattvalója Velenczének; ellene szóbanforgó vétkei miatt már Nápolyban és Rómában is indítottak pert; azután meg két tucatznál több rendkívüli esetben kiszolgáltatták máskor is a vádlottakat a római szent törvényszéknek, mint a legfőbb, valamennyi fölé rendelt bíróságnak; még ha az illető csak egyszerű szerzetes volna és a pápa az ő kiadását kívánná, akkor sem volna szabad azt megtagadni; most pedig annál kevésbé szabad, mert a vádlott nyilvánvalóan heresiarchának bizonyult. A senatus végül is azt felelte, hogy a dologról még tanácskozni fog s hogy hő óhaja minden lehető szívességet megtenni őszentségének.¹

A doge most Ferigo Contarini procuratort bízta meg, hogy véleményt mondjon e tárgyban. Jelentésében 1593 január 7-én a procurator a senatus előtt a kiszolgáltatás mellett nyilatkozik. A súlyos eretnekségekkel vádolt philosophusról úgy szól ugyan, hogy „a legkiválóbb és legritkább szellemek egyike, a kit csak kívánni lehet, s páratlan tudású és műveltségű ember“; minthogy azonban idegen alattvaló, vétkei rendkívüliek s pere már korábban Nápolyban és Rómában kezdődött, azért őszentsége kívánságának teljesítését illőnek tartja, mint a hogy hasonló esetekben máskor is megtörtént; a fogoly egyébként maga is

¹ Doc. XXIII.

szívesen veszi kiszolgáltatását, bizonyára hogy azzal is elodázza elítéltetését. A senatus hozzájárul a procurator véleményéhez, elhatározza, hogy döntését titokban tartja s kijelenti, hogy őszentsége parancsát és a haza üdvét mindig kész a világ minden dolgának elébe helyezni.¹ Január 9-én a döntést elküldik Rómába Paruta követnek azzal a meghagyással, hogy adja tudtul a pápának Bruno kiszolgáltatását, mint a köztársaság hódoló és gyermeki engedelmességének bizonyítékát őszentsége iránt.² Egy hét múlva a velencei követ azt jelenti a dogának, hogy a pápa igen udvarias és kegyes szavakkal fejezte ki megelégedését és köszönetét, mondván, hogy kívánsága mindig is jó egyetértésben maradni a köztársassággal, s hogy igen nagyra tartja annak iránta nyilvánított hódolatát.³

V.

Brunót 1593 február 27-én vitték a római inquisitio börtönébe. Hosszú, hatévi időköz következik most, a melynek történetét illetően nincs semmi pozitív adatunk. A perre vonatkozó legközelebbi adatunk 1599 január 14-ikéről való. Az inquisito foglyainak ugyanez év április 5-én kelt jegyzékéből — ez tartalmazza Bruno nevét is — kitűnik, hogy a szent hivatal rendszeren csak napokig vagy hetekig, de legfeljebb néhány hónapig tartotta börtönében foglyait. Mi az oka Bruno szokatlanul hosszú vizsgálati fogságának? A római perben, a velenceitől eltérően, Bruno

¹ Doc. XXIV.

² Doc. XXVI.

³ Doc. XXVII.

megjelent műveire és kézírataira is tekintettel voltak; azoknak előzetes áttanulmányozása kétségkívül nagyobb időt vett igénybe; de magában ez nem érteti meg a fogságnak a rendestől annyira elütő hosszú időtartamát. Inkább azt kell hinnünk, hogy Brunót egészen különös buzgalommal igyekeztek tanai visszavonására rábírni, talán azért, mert húzódoztak attól, hogy a volt dominicanust, a felszentelt papot mint eretneket elítéljék. Minden vélemény e kérdésre nézve, positiv adatok híján, csak sejtés marad. Azt sem tudjuk biztosan, alkalmazták-e Brunóval szemben a kínpad eszközeit. Campanella példája azt valószínűvé teszi. De épp a fogság éve alatt Bruno megtalálta magát teljesen. Megtalálta azt a philosophiai nyugalmat, a melyről azt írta valamikor, hogy edzi az embert a sors esélyei ellen, úgy hogy még a halálnak is határozottsággal néz szemébe.¹ A philosophus, a ki a halálfélelemtől való szabadulást hirdette philosophiája céljaként, önmagával összhangban mutatkozik, midőn ama tanítását tettel kell megpecsételnie. A halálsejtelmek, a melyek fel-felhangzanak műveiben, a borongó látások, a valóraválás óráiban minden rémség nélkül valók. A vértanúságról elmélkedve, azt mondotta valamikor Sigillus sigillorum című művében: „Voltak emberek, a kiknek az isteni akarat iránti szeretete oly erős volt, hogy semmiféle fenyegetés vagy megfélemlítés őket meg nem ingatta. A ki még félti testét, sohasem érezhette magát egynek Istennel. Csak az igazán bölcs és erényes ember tökéletesen boldog, mert már egyáltalában nem érzi a fájdalmat.“²

¹ *Opp. it.* II, 193.

² *Opp. lat.* II, II, 192—193.

A római börtönéből kilépő philosophus mint e heroikus bölcsnek testet öltött eszménye áll bírái előtt; heroismusának világtörténeti pathosát egy idegenszerű szó, egy mozdulat sem zavarja.

A római inquisitio congregatiója, a mely Bruno felett ítélkezett, hét biborosból és nyolcz theologusból állott. A tanácskozásokat rendesen maga a pápa, VIII. Kelemen vezette. Madrucci biboros volt a főinquisitor. Különösen két férfinak volt döntő kihatása Bruno sorsára: San Severina biborosnak és Bellarmin Róbertnek. San Severina kérlelhetetlenül szigorú, rettegett férfiú volt; felfogását vallási dolgokban legjobban az jellemzi, amit Ranke beszél róla, hogy a borzalmas szent Bertalan-éjszakát „nagyszerű és a katolikusoknak roppant kellemes napnak” nevezte.¹ Bellarmin a híres hitvitázó, a legkiválóbb, szinte csalhatatlannak tartott theologiai tekintély; később Galilei inquisitio-perében is szerepelt.

A per folyamáról a szűkszavú actákból a következők állapíthatók meg. 1599 január 14-én a pater commissarius és Bellarmin, Bruno műveiből és a per actáiból vett nyolcz eretnek állítást mutatott be a congregationnak. Elrendelték, hogy Bruno elé teszik azokat megfontolás végett, hajlandó-e mint eretnek tanokat megtagadni. Bruno válasza bizonyára visszautasító volt. A congregatio február 4-iki tanácskozásán ugyanis a pápa elrendeli, hogy a pater commissarius és Bellarmin csupán azokat a tételeket terjessze Bruno elé, a melyeket a legrégibb egyházatyák, a szentegyház és a szentszék egyaránt mint eretnek tanokat elvetettek; ha ő is olyanoknak ismeri el, jó, ha nem,

¹ *Die römischen Päpste*, Bd. 2. p. 309.

adassék neki negyven nap meggondolási idő.¹ Hogy melyik az a nyolcz tétel, a melyet Bruno elé terjesztettek, arra nézve talán mindig csak sejtésekre lesziunk utalva. Figyelemreméltó a megkülönböztetés a Bruno műveiből vett eretnek állítások és a peractákból merítették között. Az utóbbiak valószínűen egyes dogmákra vonatkoztak, mint például a Schoppe levelében is említett állítások a szűzfogantatást és az átlényegülést illetően; ezekről nincs szó Bruno műveiben, csak a peractákban. A Bruno műveiből vett állítások viszont tudományos jellegűek lehettek, mint például a föld mozgására, a világok sokaságára, a lélekvándorlásra vonatkozó tanok. Ezek között bizonyára a világok sokaságának tana esett a legsúlyosabb megítélés alá. Noha mint tisztán tudományos tan lépett föl, mégis a legveszedelmesebb „új eretnekségek“ közé számították s minthogy a copernicusi fölfogásra támaszkodott, vele együtt ez is gyanussá lett. Épp Bellarminnak volt döntő befolyása arra, hogy Copernicus tanát eretnekségnek nyilvánították. Magában ezt a tant még összhangba lehetett volna hozni az egyház felfogásával, de a benne rejlő következmények hatalmas réseket ütöttek rajta. Az iskolai theologia szempontja kiviláglik azokból a vitákból, a melyek később Galilei korában s épp az ő állásfoglalásával kapcsolatban fűződnek a copernicusi tanításhoz. 1615 február 28-án írja Galileinek egyik kortársa: „Ha az ő (Copernicus) felfogása szerint valamelyes hasonlóság van a földgömb és a hold között, akkor másvalaki majd továbbmegy s azt állítja majd, hogy a holdban is laknak emberek, egy másik meg már azon vitatkozik majd,

¹ Doc. 65.

hogyan származhattak azok Ádámtól és Noe bárkájából?“ Campanellának a Galilei védelmére írt Apológiájában is olvashatjuk, mily következtetéseket vontak le a föld mozgásának tanából. Sokan, úgy mond, Galilei felfogásából szükségszerűen következőnek vélték, hogy több világ van, a melyben szintén emberek laknak; ebből pedig az az eretnokség következik, hogy Krisztus ama többi világokban lakó emberekért is meghalt.¹ Ezekből sejthetjük, mikép ítelték meg a bibliai hagyomány őrzői azt a tant, a mely leplezetlenül és diadalmasan mint új világfelfogást hirdette a copernicusi elméletben rejlő ama következményeket: a világok sokaságát és hozzánk hasonló lényekkel lakott voltát.

Ismét hónapok mulnak el; a legközelebbi feljegyzés október 21-éről való. Bruno a börtönben őt meglátogató atyák előtt kijelenti, hogy semmit sem akar visszavonni, nincs semmi oka, hogy visszavonjon valamit, s nem is tudja, hogy mit kellene visszavonnia. E határozottan visszautasító válasz után elrendelik, hogy egy tisztelendő atya — nevét nem tudjuk — világosítsa fel őt tanai hamis voltáról. Újabb két hónap mulva, deczember 21-én, Brunót börtönéből a congregatio elé viszik, kihallgatják tanaira nézve s újra elvezetik. A congregatio elhatározza, hogy a dominicanus rend generalisa, Hippolitus Mária, és ennek vicarius, Paulus testvér, tárgyaljanak Brunoval, bírják rá tévedései beismerésére és tanai megtagadására, hogy szabadságát visszanyerhesse. Ez a kísérlet is eredménytelen maradt. 1600 január 20-án a pápa jelenlétében felbontják Bruno egy emlékiratát, de el

¹ V. ö. *Berti: G. B. da Nola*, 302.

nem olvassák. Hippolitus Mária jelentést tesz, hogy Bruno arra a kérdésre, mennyire ismeri el tanai eretnek voltát, azt felelte, hogy ő sohasem állított eretnek tanokat, hanem a szent officium tagjai hamisan értelmezték tanításait. Bruno nyilván teljességgel ragaszkodott Velenczében vallott elvi álláspontjához. Ő sohasem állított fel dogmákat a katolikus dogmák ellenében, hanem mindig csak philosophiailag beszélt, tehát csak mint philosophust szabad őt megítélni. De Rómában épp oly kevéssé értették meg és fogadták el álláspontját, mint Velenczében. A pápa a congregatio meghallgatása után úgy döntött, hogy ebben az ügyben most az utolsó lépéseket kell megtenni; minden formaság szem előtt tartásával ítéletet kell hozni és Brunót a világi hatalomnak átadni.

Február 8-án a főinquisitor palotájában az inquisitio törvényszéke tagjainak, továbbá a világi magistratusnak, a polgármesternek jelenlétében kihirdették az ítéletet. E nap eseményeinek történetét abból a levélből ismerjük,¹ a melyet Bruno elítélésének és kivégzésének szemtanúja, Kaspar Schoppe, egy Németországból Rómába szakadt, katolikus hitre tért és VIII. Kelemen környezetében magas tisztségeket viselt humanista pap, Bruno elégetése napján írt Rittershausen nevű barátjának, az altorfi egyetem rectorának. Komor szertartások között ment végbe az ítélet kihirdetése. Brunót a terembe vezették és letérdeltették s ebben a helyzetben kellett az ítéletet meghallgatnia. Előbb tanulmányait és tanításait ismertették; majd kifejtették, mennyit fáradozott az inquisitio a vádlott megtérítésén s mily konokságot mutatott ő minden

¹ L. Berti id. m., a Brunóra vonatkozó documentumok között.

testvéri intésre. Azután lefokozták¹ és teljesen kiközösítették s azzal a felszólítással adták át a világi hatalomnak, hogy a lehető legenyhébben és vére ontása nélkül — sine sanguinis effusione — büntessék meg. Ezzel a formulával írták körül az elevenen való elégetést. Bruno fenyegetően kiáltotta oda bíráinak: „Jobban féltek talán engem elítélni, mint én az ítéletet meghallgatni!“ A város szolgálai erre visszavitték a börtönbe. Egy ideig még őrizték ott, abban a reményben, hogy talán mégis visszavonja tanait.

A kivégzést február 12-ére tűzték ki, de elodázták. Egy római újságnak, az *Avvisi di Roma*-nak aznapi száma panaszkodik az ünnepségnek nem tudni mi okból való elmaradása miatt s hallomás után azt is közli, hogy a nézeteihez makacsul ragaszkodó eretneket „még most is naponta igyekszenek theologusok megtéríteni“. A szokatlan buzgólkodás az időbeli adatokból is kitűnik. A világi hatalomnak való kiszolgáltatás és az ítélet végrehajtása között rendszeren két-, de legfeljebb nyolcnapos megbánási időt szoktak engedni; Brunónak kilencz napot engedtek. 1600 február 17-ének reggelén a Campo di Fiorén, a virágpiaczon, Pompeius színházával szemben, föllobbant a máglya. Róma épp akkoriban telve volt a világ minden tájáról odasereglett katolikus hívők százezzeivel. VIII. Kelemen pápa jubileumot ült. Óriási sokaság gyűlt egybe, hogy végignézze a philosophus tűzhalálát. Több feljegyzés maradt fenn Bruno utolsó óráira vonatkozóan; valamennyien akonok, megátalkodott eretnekről szólnak, de önkéntelenül is a herost rajzolja. A legrészle-

¹ A lefokozásért a pápai pénztár Sidonia püspökének 2 scudit fizetett ki. (*Opp. lat.* I, I, pag. XIX.)

tesebb a Compagnia di S. Giovanni Decollato relatiója, azé a társaságé, melynek rendeltetése volt az elitelt eretnekeket a vesztőhelyre kísérni s őket utolsó órájukban is még bűnbánásra készíteni. „Két órakor éjjel“, így szól e feljegyzés, „értésítették a Társaságot, hogy reggel egy impenitensen ítéletet fognak végrehajtani; ezért hat órakor éjjel a confortatorok (vigasztalók) és a káplán találkoztak a Sant' Orsolában és elmentek a Torre di Nona börtönébe. Beléptek kápolnánkba és miután a szokásos imát elmondották, kiszolgáltatták nekik lent nevezett halálraítéltet, azaz Giordanot, Giovanni Bruni fiát, egy apostata szerzetest Nolából, egy impenitens eretneket. Testvéreink minden szeretettel intették s elhivattak két dominicanus atyát, két jezsuitát a Chiesa nuova-ból és egyet a San Girolamo-ból, ezek minden igyekezetükkel és sok tudással bizonyították be tévedését; azonban ő mindvégig megmaradt átkozott makacsságában, ezernyi tévedéssel és hívsággal lévén tele gondolkodása. Makacsságában annyira megátalkodott, hogy a törvényszék szolgálai a virágok piaczára vezették, ott meztelenre vetköztették és egy karróhoz kötve elevenen elégették; közben folyton kísérte őt Társaságunk litániákat énekelve, a confortatorok pedig mindvégig biztatták, hogy hagyjon fel makacsságával; de ő ebben megmaradva fejezte be nyomorult, szerencsétlen életét.“¹ Az Avvisi di Roma 1600 február 19-iki híre szerint a halál küszöbén álló philosophus azt mondta, hogy mint vértanu hal meg s szívesen hal meg s lelke a lángokból a paradicsomba fog szállani. Schoppe pedig azt írja, hogy a mikor a már haldoklónak a keresztet tartották szeme elé, fejét el-

¹ *Opp. lat.* III, pag. XI—XII.

fordítva az égre vetette tekintetét, „bizonyára azért, hogy ama többi, tőle költött világban hírül adja, hogyan bánunk el mi rómaik istentelen emberekkel“.

VI.

Bruno heroikus halála következetes, szinte logikusan szükséges kihangzása életének. Egész életmunkája a philosophiai szabadság jegyében folyt; vértanúsága: élete igazságának próbája. A máglya tüze, a mely testét porrá hamvasztotta, fényt vet az egész világ-történeti pillanatra, küzdelmes meghasonlottságával, kiegyenlíthetetlen ellentétjeivel. Két elv áll szemben egymással, két világnézet, a mely a maga abszolút kiegyeztetetlenségében az emberi gondolkodás két szélső ellentétjét képviseli. Az egyik szerint az igazság az, a mit az ész annak tart, a másik szerint az igazság az, a mit a megszentelt tekintély annak nyilvánít. Az egyik azt vallja, hogy a gondolkodás szabadságát semmi sem korlátozhatja, a másik szerint az embernek nem áll szabadságában „bármit gondolni és vallani, a mi neki tetszik“. E kétféle felfogás annyira különböző értékelésekből indul ki, hogy egymást soha meg nem értheti, agondolkodástalaján egymást soha meg nem győzheti; de mint eleven törekvések élet-halálra menő tusát vívnak egymással s az bírja le a másikat, a melyik az anyagi hatalom eszközeivel rendelkezik. Ez érteti meg Bruno halálának történeti szükségszerűségét. A hatalom, a mely őt elítélte, épp oly következetes volt a maga szempontjából, mint ő, ki mindvégig ragaszkodott felfogásához. De épp az, hogy e conflictus csak az egyik fél testi megsemmisítésével nyert megoldást, mindennél élesebben láttatja, hogy

a conflictus elvi megoldása lehetetlen. Bruno vértanúsága, mondja Gentile, „tettel való demonstratiója . . . a modern gondolatnak, a mely nem egyeztethető többé össze a régi világnézettel. Ha Brunót nem égették volna el, valamilyen kiegyeztetés lehetségesnek látszott volna, mint a hogy Galilei akarta lehetségesnek feltüntetni, midőn esküvel megtagadta, nem valamely eretnekséget, hanem a maga tudományos hitét.“¹ Az eszme pedig, a melyért Bruno áldozatul esett, külön helyet biztosít neki a vértanuk sorában. Nem valamely positiv hitért halt meg, mint oly sokan előtte: ő a tudományos lelkiismeret szabadságának vértanúja. Ez az eszme jelszava egy új korszaknak, jellemző bélyege a modern kor kulturális küzdelmeinek — ebben van Bruno halálának világtörténeti jelentősége.

Bruno hamvait széjjelszórták a szélrózsa minden irányában. Művei nemsokára, 1603 augusztus 7-én, a tiltott könyvek lajstromára kerültek s nevének pusztá említése is veszedelemmé lett. S a kortársak megfélemedetten beszélnek, vagy egészen hallgatnak róla, még akkor is, ha tanait idézik. Vanini mint „némely új félphilosophus“-ról (nonnuli semiphilosophi novi) szól róla, Campanella mint „bizonyos nolait“ (quidam Nolanus) említi.² Galilei is elhallgatja nevét, noha maga is a heliocentrikus rendszert és a világok sokaságát tanítva, jól ismerhette a vele való rokonságát. Százados feledés borul a boldogtalan nolainak emlékére.

Csak az egyházi hatalom nyomásának gyengülésével és sajátos, új philosophiai törekvések hatása

¹ *G. B. nella st. d. cult.* 120.

² L. Fiorentino levelét Francesco de Sanctishoz: *Opp. lat.* I, I, pag. XIX—XX.

alatt vonult be Bruno neve újra a philosophiai köz-tudatba. A XVIII. század második felében, midőn egy mélyebb metaphysikai szükséglet a mult nagy gondolkodóinál keresett kielégülést, Spinozával együtt Bruno is új életre támadt. Nem saját hazájában, hanem Angliában és különösen Németországban történt e feltámadás. Azóta az érdeklődés iránta mindinkább növekedett. A XIX. század elején a német romantikus philosophiában több alapvető tana újraéled; a legnagyobbak is bámulattal adóznak neki, Schelling róla nevezi el egyik művét. A következő évtizedekben a philosophiatörténeti kutatás nagy hévvel veti magát reá. Német, francia, angol, olasz tudósok vállvetve buzgólkodnak azon, hogy élettörténetére nézve minden valamiképen jelentős mozzanatot kiderítsenek s tanait kellő világításba helyezték. Alakja mindinkább nő; mind tisztultabban bontakozik ki philosophiai és erkölcsi nagysága s művelődéstörténeti jelentősége. Az olasz nemzet aránylag későn, másoktól megelőzve, hódolt meg legnagyobb philosophusa előtt. Annál buzgóbban iparkodik most elevenen tartani emlékezetét. Számos olasz városban utcák és terek Bruno nevét viselik, több helyütt emlékszobra van.

A Campo di Fiorén is, a hol lelkét kilehelte, 1889 óta ércszobor hirdeti emlékét. A talapzatán levő felírás szerint emelte „a század, a melyet megjósolt, — ott, a hol máglyája égett“.

NEGYEDIK FEJEZET.

Giordano Bruno egyénisége.

Bruno egyénisége sokkal összetettebb és nyugtalanabb, semhogy fővonásait azonnal felismernők. A különböző megnyilvánulásaiból kapott képek oly sokszerűek, hogy csak nehezen olvadnak szerves egységgé. Bruno ellenmondásos természet, lelke állandóan a hangulatok szélsőségei közt hullámszik. Leghamarabb felöltik rajta szenvedélyes temperamentuma, a melynek nyilatkozásait ritkán fékezi a mérséklet bölcsessége s végletes kilendülései olykor a paroxismus határait érintik. Az arany középszer útját alig járja; bánata hamar fajul lelket bénító levertséggé, öröme elragadtatás és hite mystikus rajongás. Érzései nagyon is könnyen dagadnak hirtelen kicsapó indulatokká, kedélyét gyakran heves kitörések rázzák meg s haragja épp oly hamar sujt le bántalmazójára, mint a mily hamar némely fegyveres kortársának kard vagy tör villan meg kezében. Befelé élő eszményisége kemény tusát vív testiségével; érzékei tüzét, mint maga vallja, a Kaukázus vagy a Rifeus minden hava sem tudná lehűteni; s mégis senki nála jobban le nem győzte a testiséget: „az isteni akarat iránt való szeretet“ végül oly erős volt

benne, hogy nem félt sem a testi fájdalomtól, sem a haláltól.

Ily izzó természet nem az objectív gondolkodás hűvös légkörében leli otthonát. A megismerés nem különül el benne teljesen egyéb lelki érdekköröktől. Gondolkodásának problémái valója legmélyéből fakadnak s értelmi elmélyedésétől nemcsak tudományos, hanem vallási szükségletei is kielégülést várnak. Költészete ugyanabból a forrásból táplálkozik, mint philosophiája; nem szólva latin poemáiról, olasz párbeszédeinek sonettjeiben is bölcséleti eszmék öltenek költői alakot. Tudomány és költészet, philosophia és vallás osztatlan egységben vannak együtt Brunónál. Ily összetett, „universalis“, de mégis egységes, mint egy egyetlen alapeszmére hangolt lelki alkat mellett a gondolat ritkán tárgyiasul meg teljesen; vele rezdül a philosophus egész egyénisége, szeretete és háborgása, lelkesedése és áhitata. A higgadtszavú fejtegetés hamar más hangnemnek ad helyet. Az olasz dialogusokban, e részben is a legjellegzetesebb művekben, minduntalan felhangzik egy víg tréfa, egy humoros anekdota: a komoly eszmék atmosphaerájában a derűs jókedv pillangói röpködnek; olykor a gúny nyilai suhognak, vagy a harag mennykövei dörögnek; majd a pathos tüze hevíti a hangot, szava mind lendületebben szárnyal, egészen a dithyrambus mámoros csapongásáig.

Az érzelmeknek ez állandó izzása eleve sejteti már a képzelet nagy szerepét Bruno egész értelmiségében. Philosophiájának egészében, minden speculativ mélysége és dialektikai élessége mellett is, van valami a nagy művészeti conceptióknak képzeletet megragadó lendületéből. Az óvatosan haladó módszeres kutatást

épp oly kevéssé ismeri még, mint kortársai. De annál több benne a merész intuitio, az „előresiető képzelet“ synthetikus látomása. S philosophiájának nemcsak nagy vonalait rajzolja meg phanthasiája, hanem a részleteknek is ez ad színt és elevenséget. Elvonásai, erkölcsi eszméi képekkel kapcsolódnak, a melyek plasztikusan szemléltetik a lélekvilág mozgalmait s a költői szépség üdítő virágait hintik az elmélkedések fárasztó útjára. Legdúsabban az olasz párbeszédekben hajtanak azok, különösen a mikor az erények és bűnök hatását, az érzés felemelő erejét vagy a szenvedély emésztő tüzét akarja megérezkíteni. Feltétlenül ura associatióinak és kombináló képessége szinte kimeríthetetlennek tetszik. A legmélyebb metaphysikai eszméket is olykor játékos könnyűséggel tudja megérezkíteni. Midőn az isteni gondviselés vulgaris felfogását akarja pellengetésre állítani, hogy azután annak philosophiai értelmezését tegye helyébe, elmondhatja Mercurióval, Zeus akarátának végrehajtójával, mennyi dolog vár rá az istenek atyja akaratából. „Azt rendelte (Zeus), hogy ma délben Franzino dinnyésében két dinnye teljesen érett legyen; de csak három nap mulva szedjék le, a mikor már nem jó azt megenni. Azt akarja, hogy ugyanabban az időben Gioan Bruno szöllejében, a Cicala-hegy tövéen, harmincz fürtöt egészen leszedjenek, tizenhét megperzselve a földre hulljon, tizenötöt pedig féreg rágjon ki. Vasta, Albenzio felesége, a mikor ki akarja sütni homlokfürtjeit, tüzesítse meg nagyon a vasat és égessen el ötvenhét hajszálat; de ne perzselje meg fejbőrét és ezáltal ne szitkozódjék, a mikor égésszagot érez, hanem tűrje el nyugodtan...“ S még folytatódik e kis világ egyetlen életpillanatának rajza, míg a Bölcsesség, kinek Mercurio ezt elbeszéli,

azt mondja: Oly sok időre volt szükséged, hogy elmondj négy apróságot a végtelen sok közül, a mely ugyanabban az időpontban egy kis helyen megesett; mi volna még, ha el akarnád mondani mindazt, a mi megesett egész Nola városában, az egész nápolyi királyságban, egész Európában, az egész földkerekségen, a Zeus gondviselése alatt álló végtelen sok világon? Így talán igazuk van azoknak, a kik azt hiszik, hogy a szegény istenatya élete nagyon is zaklatott s hogy sorsát az utolsó halandónak sem kell irigyelnie. Mire Mercurio feltárja a gondviselés igazi mivoltát: Zeus minden zaklatottság nélkül viseli gondját valamennyi dolognak; neki ugyanis végtelen sok eredmény eléréséhez nincs szüksége végtelen sok actusra, hanem az egész multat, jelent és jövőt egyetlen, egyszerű actussal intézi, valamint a lét egyetlen principiuma jelen van a végtelen sok individuumban, a mely volt, van és lesz.¹

Azonban Bruno phantasiájáról szólva, nem feledkezhetünk meg olasz műveinek személyeiről sem. Ezek korántsem elvont képviselői különböző világfelfogásoknak, hanem húsból-vérből való emberek, a kiknek nézetei összhangban vannak egész jellemükkel s külső megjelenésük megfelel belső lényüknek. Temperamentumra és értelmiségre nézve mindmegannyian különbözők. Főlényesen nyugodtak és izgágák, komolyan tanulni vágyók és felületesen kíváncsiskodók, ékesen-szólók és szószátyárok, elmések és bohóczkodók. Ha megszólalnak, lelkük kiül arcukra; halljuk hangjukat és látjuk taglejtéseiket s szavaik hatását a hallgatók arczán látjuk tükröződni. A philosophus persze

¹ *Spaccio: Opp. it.* II, 67. és kk.

nem egészen pártatlan velük szemben. A mily tisztelgetet gerjesztő, eszményi alak a „nolai philosophia“ képviselője, épp oly üres, könnyű fajsúlyú legények rendesen ellenfelei. Hivalkodásukkal és együgyűségükkel bosszantanak és megnevettetnek s egész magatartásuk eleve gyanussá teszi nézeteiket. Minél sekélyesebb a mondanivalójuk, annál körülményesebben kezdenek hozzá s tudatlanságukat csak hiúságuk múlja fölül. A *Cena*-ban Torquato, mielőtt szólni kezd, „előbb arany nyaklánczára vetett egy pillantást — azután a nolainak mellére nézett, a hol alkalmasint egy-két gomb hiányzott . . .“¹ Legmesteribb alakítása e nemben a pedans, a természetphilosophiai és metaphysikai dialogusokban a hagyományos világfelfogás képviselője. Erről másutt bővebben szoltunk.²

De épp a phantasia uralmából következik Bruno szellemiségének némely árnyoldala is. Így mindenekelőtt a képek és kifejezések túltengő halmozása, a mythikus és allegorikus képzetek barokk alkalmazása, a mely nem egyszer elhomályosítja gondolatait és mesterkéltté teszi stilusát. Másrészt a phantasia a babonás hiedelmek ingoványos talajára is csalja a philosophust. A természetesség és a csodátság határvonalai, a tudományos fegyelmezettség ellensúlyozó hatása híján, elmosódnak benne s csodahite annál komolyabb, mert meg tudja egyeztetni a világ egységes összefüggését és lelkes voltát valló philosophiájával. Lenézéssel szól ugyan néha a bűvös mesterkedésekről,³ de azért terjedelmes munkákat ír a magiáról s még

¹ *Opp. it.* I, 92.

² *L. fent* 93—94. 1.

³ *Sig. sig. Opp. lat.* II, II, 183.

legalapvetőbb művében sem mulasztja el a különböző babonáknak az egyetemes élet elvével való magyarázatát. Történeti tényképen beszéli, hogy Zoroaster és mások sokévi magánosságukban nagy jártasságra tettek szert mindenféle magiában és jóslásban;¹ hogy egyesek lelke, a testtől időnként elbolyongva, hírt hozott távoli eseményekről;² s hogy szent Tamás roppant lelki concentratio következtében odáig vitte, „hogy teste a földről az üres levegőbe emelkedett.”³ Sőt a maga tapasztalatából is tud hazajáró lelkekről és rossz szellemekről: mikor egyszer magános helyen járt a Nola melletti Cicala-hegy tövében, köveket dobtak utána, a nélkül persze, hogy benne kárt tettek volna.⁴ A philosophus, a ki oly elvszerűen el akart vetni minden előítéletet, kora művelődésének e phantastikus elemeitől nem tudott szabadulni.

A mozgalmas érzés- és képzeletvilág azonban mélyebben rejlő magvat takar. Bármily impulsiv a kölcsönhatás a philosophus és környezete között, ő mégis azok közül való, a kik önmagukban hordják világukat s a kiknek a realis élet minden hangosságával halk álomszerűséggé tompul. Ily szellemek, ha félénk vagy kevésbé küzdő természetek, az élet zaját kerülve magánosságban szövik eszmeábrándjaikat; ha szenvedélyesebbek, akkor lázasan rohannak végig az életen, folytonos viaskodásban védve lelki birtokukat. De az empirikus érdekek világában többé vagy kevésbé mindig idegenek s csak akkor élnek lelkük szerint való életet, ha a bensejükben feltáruló eszményi világ

¹ *U. o.* 181.

² *U. o.* 182—183.

³ *U. o.* 190.

⁴ *De Magia: Opp. lat.* III, 431.

titkait fürkészhetik. Brunónak is tulajdonképeni ott-hona: philosophiájának eszmevilága. Ebben összpontosul minden erő kifejtése. Ezt melengetve, elveszti érzékét az élet realis követeléseiről és korlátai iránt. Ha wittenbergi búcsúbeszédében azt mondja: „Minervát látni annyi, mint megvakulni, általa tudni annyi, mint balgának lenni“, ¹ ezzel paradox formában lényének az a vonása jut kifejezésre, hogy a philosophia világát és a realis világot két ellentétes, egymást szinte kizáró érdeksphaerának érzi. A philosophia Brunónak nem részleges élettartalom, hanem egész lelkét kitöltő szenvedély, a mely irányt és értelmet ad egyénisége minden nyilatkozásának.

Éppen az, hogy Bruno szinte minden élettartalmat philosophiájához viszonyít s ennek szempontjából értékel, érteti meg magatartásának sok különösségét. Így mindenekelőtt olyannyira kibélyegzett ellenszenvet és örökös hadakozásait. „Hőn szeretett anyja, a philosophia iránt való szeretete“ hozta összeütközésbe az oxfordi tudósokkal és a hagyományos philosophia más képviselőivel. Miatta szállt perbe az egyházzal és szenvedett mint földönfutó nyomort és üldözést. Érte támadta epébe mártott tollal Aristotelest és peripatetikus követőit. Tetteinek rúgója sohasem alacsony önérdék vagy bosszúvágy, hanem mindig az igazságnak a maga fenségéért való absolut tisztelete. Öntudatosan, bár nem minden fájdalomérzés nélkül, tesz erről vallomást az *Infinito* Ajánlásában: „Úgy legyen mindig kegyes irántam az én Istenem, . . . a mint én sohasem vagyok képmutató, s ha tévedek, sohasem hiszem igazán, hogy tévedek; s beszédemben és írá-

¹ Opp. lat. I, I, 7.

somban sohasem vitatkozom magának a győzelemnek kedvéért, — mert istentelennek, aljasnak és becstelennnek tartok minden hírnevet és győzelmet, a mely nem az igazságon alapul —; hanem csakis az igaz bölcsesség iránt való szeretetből és az igaz szemlélődésre törekedve fáradozom, kínlódom és gyötrődöm.“¹

A philosophiájáért vívott harcrai azonban önkéntelenül is a tekintély ellen való küzdelem alakját öltik. Összefügg ez az igazság megismeréséről vallott felfogásával. Bruno feltétlenül hisz az emberi ész erejében. A philosophia neki az igazság kutatását jelenti, de ennek szerve egyedül a minden tekintélytől független emberi ész. Nem mintha ő maga sohasem hivatkoznék tekintélyre. Sőt nagyon is szereti tanítását a régiek nézeteivel támogatni s ebben segíti, talán ösztönzi is roppant emlékezete. De ha gyakorlatban nem veti is el a tekintélyt, elvben semmikép sem benne látja az igazság forrását vagy kriteriumát. A mit igaznak fogadunk el, nem azért az, mert egyezik esetleg a régiek nézeteivel, hanem a régiek némely nézete csak azért igaz, mert értelmünk ilyennek itéli. Bruno az újkori ember erős öntudatosságával egyenesen megfordítja a réginek és újnak az ő korában szokásos értékmérését. Mi idősebbek vagyunk elődeinknél, mert több tapasztalatra támaszkodhatunk, tehát eleve többet tudunk náluknál. Eudoxos, a kinek élete az astronomia gyermekkorába esik, nem tudhatott annyit, mint a Nagy Sándort túlélő Kalippos, ennek ítélete viszont nem lehetett oly érett, mint a még később élő Hipparchosé. S ügyes dialektikával

¹ *Opp. it.* I, 262. (*G. B. Párb.* 130.)

feltárja Bruno a régiség érvének kétélűségét: ha valami csak azért igaz, mert régi, akkor bizonyára hamis volt új korában.¹ Az igazság Bruno szerint független régi vagy új voltától, egyedüli kriteriuma az értelmi belátás. Oly meggyőződés, a mely őt, temperamentumánál fogva, szükségképen esküdt ellenségévé tette a tekintélyimádó hivatalos philosophiának.

De a gyűlölet és megvetés, a melyet a tekintélyimádás fakaszt lelkében, egyképen sujtja a bálványozott philosophust, meg a bálványozó sokaságot. Aristoteles lekicsinylésében — igaz, ismeretében is — alig tesz túl valaki rajta s noha egyszer Platóval együtt a föld herosai közé emeli, máskor nem átallja őt „valamennyi philosophus között a legkorlátoltabb“-nak nevezni.² Nem kevésbé becsmérően bánik a mester szavára esküvő tudósokkal és a vakon hívő sokasággal. Épp oktalan tekintélycsodálataért ezt egy helyütt „szolgai és közönséges csordának“ mondja.³ Bruno aristokratikus természet. A tömegnek nagyon is elevenen érzi nyersségét és tudatlanságát s tompa gondolatlansága miatt igen távol tudja magától. Elismeri jogait a gyakorlati élet terén, de a színigazság felismerésére vagy helyes értelmezésére képtelennek tartja. Az ő tanai, a köznapi felfogástól oly távoleső metaphysikája és természetphilosophiája, heroikus erkölcs-tana, csakis az érzés és gondolkodás kiválasztottjainak szólnak. Nem a plebsnek, a mely nem bírná el azokat erkölcsének károsulása nélkül.

Azonban a philosophiája érvényesüléséért vívott küzdelemben, az ellenálló erőktől is ingerelve és ön-

¹ *Cena, Opp. it.* I, 28—29.

² *De minimo, Opp. lat.* I, III, 182.

³ *U. o.*

becse biztos tudatában, önkéntelenül is fokozottan domborítja ki önérzetét. Bruno, a ki a philosophia „fenségének“ érzetében oly szerény tudott lenni; a ki azt vallotta, hogy csak dőre és ítélet nélkül való ember tarthatja a maga gondolkodásmódját az egyetlen helyes útnak az igazsághoz;¹ a ki mindenféle philosophiában vélt valamilyen jó tulajdonságra bukkanni; a ki a maga philosophiáját alkalomadtán csak mint a régiek tanításának felelevenítését állítja oda: — Bruno másrészt az öndícséret szavaival sem fukarkodik s oly kijelentésekre ragadtatja magát néha, mintha először és egyedül neki adatott volna meg az igazság meg-látása. Philosophiai tettét a művelődés úttörőinek nagy felfedezései mellé állítja, sőt, a mennyiben a szellem felszabadulását többre tartja az ember anyagi hatalmának gyarapodásánál, azoknak föléje is helyezi. „Ha dícsérik ama régi Tiphyst, mert feltalálta az első hajót s tengerre szállt az Argonautákkal . . .; ha napjainkban dicsőítik Columbust . . .; mit érdemel az, ki megtalálta, miként kell égbe szállni, túlmenni a csillagos ég ke-rületén s lebecsátkozni az égbolt homorú felületére?“ . . . „A nolai felszabadította az emberi lelket és a szelle-met, a mely a legszűkebb börtönbe volt zárva.“² Az önérzet ilyen leplezetlen nyilatkozatai ma bizonyára idegenül érintenek; de nem ütközünk meg rajtuk, ha arra gondolunk, hogy Bruno korának épp legjellem-zőbb sajátságaihoz tartozik, hogy hangos volt az egyéni öntudat korlátlan kitöréseitől.

Mindezek pedig szembeszököen nyilatkoztatják Bruno egyéniségének még egy alapvonását: kiválóan

¹ *Causa, Opp. it.* I, 207—208. (*G. B. Párb.* 70.)

² *Cena, Opp. it.* I, 21, 22.

nagy cselekvőségét. Bruno a küzdő természetek közül való. A philosophust jellemző szemlélődésnél nem kevésbé erős s nem kevésbé szükségszerű benne a cselekvés, a gondolatnak tetteben folytatása. A philosophia neki nemcsak az igazság kutatása, hanem egyszersmind annak hirdetése, az elismertetéséért való állandó küzdelem. *Activ temperamentumának* mintegy elméleti reflexe: a munkának, a cselekvésnek az a magas értékelése, a melylyel műveiben minduntalan találkozunk. Csak az akaraterőben, az erő kifejtésben látja az ember erkölcsi értékét; a tétlenség legfellebbező távlatot a bűntől, de sohasem forrása az erénynek. Ezért nem eszménye neki a mythikus aranykor az ő vágytalan, tunya boldogságával.¹ Ezért tartja nagyra a hívságosnak bélyegzett dicsőségvágyat, mint az embereknek nagy tettekre serkentőjét.² Ezért száll oly hévvel sikra a jócselekedetek dogmájáért s támadja a reformatiót, mint e dogma tagadóját. Refrainként vissza-visszatér műveiben, hogy a heroikus ember nem törődik sem a boldogsággal, sem a sikerrel, hanem daczolva a sorssal, a nehézség útján törhetetlenül siet kitűzött célja felé; de gáncsot érdemel a gyáva, a ki félúton kétségbeesetten megáll.³ S mint a nagy cselekvő egyéniségek általában, Bruno is megingathatatlan optimista. Tövises életútjának minden csalódása nem tudta benne megrendíteni a hitet az igazság diadalmas erejében, az egész világrend jóságában. „Valamint minden a jóból ered, úgy minden jó, a jó által és a jó végett van“, írja az *Infinito Ajánlásá-*

¹ *Spaccio, Opp. it. II, 145.*

² *U. o. 83.*

³ *Cena, Opp. it. I, 45.; Ér. fur., Opp. it. II, 339.; De monade, Opp. lat. I, II, 423—25.*

ban.¹ A renaissance optimismusa sehol sem talált lendületesebb kifejezésre, mint az ő műveiben.

Bruno a renaissance „representativ man“-je, csak-úgy mint e kor nagy művészei vagy politikusai. De egyes vonásainak erős kibélyegzettsége még nagyobb egyetemesítésre késztet s alakját az örök emberinek symbolumává avatja. Úgy hat ránk, mint a heroikus regék tragikus hősei, a kik világgá indulnak, hogy az emberiség üdvéért küzdjenek, szenvedjenek és elbukjanak; de azért nincs mit megbánniok, mert nem cselekedhetnek máskép; a nemes indulat kényszere hajtja őket, sorsukért a végzetre háramlik a felelősség; s épp bukásuk mutatja meggyőződésük erejét és sejteti eszméik diadalát. A küzdő hős e képét idézik fel bennünk azok a szavak is, a melyeket egyik latin költeményében a haldokló gall harczos ajkára ad a philosophus; sejtelmes látással a maga valóját és sorsát jelképezte bennük:

Küzdöttem, sok az is; hittem, hogy győzni tudok majd,

.

Sors és természet lenyűgözték célratörésem.

Síkra kiszállni, elég az: mert látom, diadalmat

A végzet keze oszt csak. Ám a mi telt az erőmtől,

Végre vivém, a mit érdememül tud majd a jövőndő,

S győztes sem vallhatna különbet díszes erényül:

Nem féltem a halált, gyáván soha ellen elől nem

Hátráltam s meghalni vitézül többre becsültem,

Mint a rút éltet²

¹ *Opp. it.* I, 274. (*G. B. Párb.* 143.)

² *De monade, Opp. lat.* I, II, 425.

HARMADIK RÉSZ.

Giordano Bruno philosophiája.

ELSŐ FEJEZET.

Bruno philosophiájának forrásai.

Giordano Bruno a maga egyéni fejlődésében mintegy összetömörítve láttatja különböző phasisait és végpontját a renaissancekori gondolkodásnak. Reánk maradt, alig egy évtizedre terjedő philosophiai műveiben mintegy egyetlen személyiség háttérére vetítve rajzolódik meg az az út, a mely a középkori dualismustól az újkori monismushoz, a transcendentitástól az immanentitáshoz, a természetfeletti Istentől az istenült természethez vezetett. A peripatetikus hagyománytól kapta első philosophiai nevelését. Majd őt is az aesthetikai érzését és mystikus hajlamait jobban kielégítő platói és újplatonikus philosophia vonzza. Azután a természetnek elfogulatlanabb szemléletére tér át, a Sokrates előtti természetphilosophusokat vallva mestereiül, s végül Leukippos és Demokritos, Epikuros és Lucretius atomismusától kap ihletet. Bruno philosophiájában így jóformán valamennyi görög philosophiának találjuk nyomait kisebb vagy nagyobb mértékben. De ha az antik gondolkodóktól tanult is leg-

többet Bruno, a későbbiek sem maradtak reá hatás nélkül. Jól ismerte az egyházatyákat és a scholastica nagy tanítóit, Aristotelesnek keresztény és arab commentatorait. Behatóan tanulmányozta az ébredő új kor szak gondolkodóit, mint Cusanust, valamint e kor kabbalistáit és más occultista íróit. Magáévá tette az új astronomiai tudomány felfedezéseit; senki ezeket nála jobban ki nem aknáztta a philosophia számára. Teli kézzel merített az emberi szellem egész múltjából, felhasználva mindent, a mi saját gondolataival egyezni látszott, hol magába hasonlítva a régít, hol az új tanítást támogatva a réginek tekintélyével. Ha Bruno philosophiájának forrásait kutatjuk, a gondolkodásnak szinte egész történetét kell áttekintenünk Thalestől a philosophus koráig.

Egy korlátozással mégis élhetünk. Bruno sűrűn említ más írókat s hivatkozik nézeteikre, de azért az idézett írók nem mind számíthatók forrásai közé. A renaissance-philosophus szívesen fedez fel hasonló-ságot vagy azonosságot a maga tanítása és a régieké között, még akkor is, ha legsajátosabb, legegységibb nézeteiről van szó. Sok névvel találkozunk ily módon Bruno műveiben, a miből képet alkothatunk ugyan érdeklődésének sokoldalúságáról, egész szellemiségének extensitásáról: de ama nevek nem jelentenek egyszersmind szükségkép termékenyítő, ösztönző hatást gondolkodására s ennél fogva nem szerepelnek jogosan philosophiájának forrásai között. Mi a következőkben csak azokat az írókat tárgyaljuk, a kik valamikép előbbre vitték Bruno gondolkodását és segítették őt problémái megoldásában: akár úgy, hogy nézeteiket a philosophus elfogadta és a magáéinak vallotta, akár úgy, hogy kihívták ellenmondását és

kritikára készítették, akár úgy, hogy tanításuk új intuitiókat ébresztett a philosophus elméjében, akár úgy, hogy fogalmi formákat adtak a philosophusnak az ő egyéni intuitiói kifejezésére.

A praesokratikus természetphilosophusok különösen pantheistikus phasisában hatottak Brunóra. Nagyra tartotta őket, mint előzőit, a kikkel természetszemléletének legfőbb pontjaiban találkozott. Ők is a természetet magamagából igyekeztek megérteni, ők is élőnek fogták fel a mindenséget, nekik is, vagy legalább némelyiküknek, mint az eleatáknak, az istenség egybeesett a világgal. Irántuk érzett tisztelete egyik oka Aristoteles ellen való haragjának is; azzal vádolja őt, hogy „silány sophista módra rosszindulatú magyarázatokkal és olesó érvelésekkel elferdítette a régiek nézeteit”.¹ Inkább egyezéseiket látta meg, mint eltéréseiket. Innen van, hogy jóformán valamennyi iskola képviselőit idézi a maga tanainak erősítésére. Mégis az eleatákkal érzi magát legrokonabbnak. Sokszor bizonyos nemzeti büszkeséggel szól róluk. Valóban nekik fontos vonásokat köszön pantheistikus monismusa: a mozdulatlan és sokaság nélkül való egységes lét tanában, a mint ezt Bruno a *Causa* ötödik dialogusában kifejti, Xenophanes és különösen Parmenides lebeg szeme előtt. Bruno világszemléletének ellenkező mozzanata viszont, az örök, szakadatlan történés, Herakleitos hatására vall s gyakran tőle vett fordulatokban nyer kifejezést.² A világszubsztantia azonosságát, azt, hogy az egyes dolgok mind rokonságban vannak egymással s átmehetnek egymásba, a philosophus szereti a „min-

¹ *Opp. it.* I, 244. (*G. B. Párb.* 103.)

² *U. o.* 247. (*U. o.* 106.)

den mindenben“ anaxagorasi formulával jelezni. „Minden van mindenben, mert ha a szellem vagy a lélek vagy az egyetemes forma mindenben jelen van, akkor minden származhatik mindenből.“¹

Az atomisták vezérlik Brunót philosophiájának végső, a latin tanköltemények jelezte stadiumában. Tőlük vette át monadologiája alapgondolatát, a minimumnak, a tovább már nem osztható legkisebb elemnek fogalmát. De már az olasz párbeszéddek is mutatják hatásukat természetphilosophiai gondolkodására. Náluk találta meg azokat az eszméket, a melyekkel a szűk-korlátú hagyományos világfelfogást megdönteni akarta: a világegyetem végtelenségének és a világok számtalanságának eszméit. Ezekre nézve nemcsak általánosságban hivatkozik ókori előzőire, hanem a részletekben is elárulja tőlük való függését. Számös érvet vesz át tőlük a világ határoeltsága és a régi kosmologia más tételei ellen s a költők közül Lucretiust idézi legtöbbször. Többé-kevésbé persze, mint majd alább látjuk, az ókori atomisták gondolatai átalakulnak Brunónál. Az ő monasa nem egészen azonos amazoknak atomával; a számtalan világot rejtő végtelen universum képen újplatonikus vonások is láthatók még s az egész viláffelfogás az új astronomiával való kapcsolata által biztosabb alapot nyer. De egészben mégis a *De minimo* és a *De immenso* természetphilosophiája Leukippos- és Demokritos-, Epikuros- és Lucretiushoz áll legközelebb. Ez utóbbinak *De rerum natura* című költeménye szolgált mintául a brunói tanköltemények külső formájához is.

¹ *Causa*, u. o. 182. (u. o. 48.) — V. ö. *Er. fur. Opp. it.* II, 442. és *Sig. sig. Opp. lat.* II, II, 196.

Platóhoz és az újplatonismushoz fordul Bruno, a mikor a peripatetikus hagyományban már nem találja meg kielégülését. Gondolkodása önállósulásának ez az első phasisa. Miként általában kortársai, ő sem tesz különbséget a kettő között s nem egy tanárról bajos megmondani, hogy a nagy atheni mesternek köszöni-e, vagy a nevét viselő késői philosophiai iskolának. Platonikus eredetű mindenestre az a hasonlat, a melynek a *De umbris idearum* címét köszöni, hogy tudniillik ismereteink olyanok, mint az árnyékok, a melyeket a barlangba zárt ember, háttal ülve a világosság felé, a barlang falán lát elsuhanni.¹ Azonban e hasonlat részletes kivitelében Bruno már inkább Plotinost követi; az emberi megismerést általában mondja homályosnak, holott Plato az ismeretek tűnékenységét és bizonytalanságát csak az érzékiekre érti.² Épp így Platótól származik az eszmék világának és az érzéki világnak különválasztása a *De umbris*-ban, valamint az a felfogás is, hogy a természetes nemek és fajok valósággal is az önállóan létező eszmék mintájára jönnek létre.³ Plato Timaeusára utal Bruno, midőn egyik alapvető s mindvégig vallott tanítását, a világegyetem lelkeségét fejtegeti.⁴ A *Spaccio*-ban és az *Eroici furori*-ban találkozunk a platonikus év tanával, a világegyetemnek időszakonként — 36,000 évenként — való elpusztulásáról és megújulásáról; de ezt a tant a *De immenso*-ban elvetette a philosophus. A platói erkölccstan is hatott Brunóra: a *Spaccio*-ban ő

¹ *Allam* VII. 515, A. B.

² V. ö. Tocco, *Le opp. lat. di G. B.* 332.

³ L. Sig. sig. *Opp. lat.* II, II, 164.

⁴ *Causa*, *Opp. it.* 178. (*G. B. Párb.* 45; v. ö. u. o. 120. l. 36. jegyzet.)

is négy sarkereányt tanít: bölcsességet, bátorságot, önuralmat és igazságot.

Aristotelestől a nolai philosophus bizonyára a leg-távolabb érezte magát. Benne látta az új philosophia érvényesülésének nagy akadályát s ennek az útból való elhárításaért küzdött egész életén át. Tökéletlennek vallotta philosophiáját, mert megrekedt a dualismusban s nem tudott felemelkedni „az örök természet és lét” amaz egységének felismeréséig, a melyben szerinte az igazi bölcsesség rejlik.¹ De még tanainál is károsabbnak tartotta a stagirita roppant tekintélyét, mert útját állotta az önálló gondolkodásnak és a vak hívőkből kiölt minden fogékonyságot bármely új gondolat iránt. „Inkább akarok tudatlan lenni sok előkelő és tudós férfúval”, mondja az *Infinito*-ban Aristoteles magyarázóira czélozva a pedans Burchio az új világnézet fejtegetőinek, „mint tudós néhány sophistával, a milyeneknek e jó barátokat itt tartom.”² Ezt a tekintélyt döngette Bruno hatalmas csapásokkal, Aristoteles legalaposabb ismeretével felkészülten; tanuskodik erről az aristotelesi physikát magyarázó könyve, valamint a peripatetikus tanoknak az a mélyreható kritikája, a melylyel különösen az új természetphilosophiát tárgyaló művekben találkozunk. Mindamellet a hagyomány, a melynek első értelmi nevelését köszönhetette, mély nyomokat hagyott Bruno philosophiájában. Épp alapvető gondolataiban a nolai sokkal közelebb állt Aristoteleshez, mint maga is sejtette. Osztozott vele mindenekelőtt a természet fogalmának sajátos felfogásában, értvén azon nem annyira

¹ *Causa, Opp. it.* I, 244. (G. B. Párb. 103.)

² *Inf.* u. o. 360. (u. o. 214.)

az érzékelhető tárgyak összességét, mint inkább azt a titkos erőt, mely örök törvények szerint valamennyi dolog létrehozója és elenyészítője.¹ Ezzel kapcsolatosan mutatja a brunói természetszemlélet azt a teleologikus vonást is, a mely az aristotelesinek sajátja, s épp úgy mind a kettő számára a szerves fejlődés és az alkotó emberi tevékenység tipikus alapténye a történésnek. Erkölcstanában is Bruno fontos gondolatokat vett át Aristotelestől. Nem szólva a contemplatív élet magas értékeléséről az *Eroici furori*-ban, Aristotelesre vezethető vissza az a *Spaccio*-beli tanítás is, a mely az indulatok mérséklésében, a végletektől való egyforma tartózkodásban látja az erény lényegét. De mindennek felett Aristotelestől függ Bruno a philosophiai terminológiában. Substantia és accidentia, anyag és forma, lehetőség és valóság, ok és elv: ezekkel és más aristotelesi kifejezésekkel él Bruno új gondolatainak kifejtésében is.

Az újplatonizmusnak hódolt Bruno philosophiai fejlődésének első phasisában, de teljesen sohasem szabadult hatásától. Valószínű, hogy azt Marsiglio Ficino fordításából ismerte; ennek magyarázatait gyakran vegyíti össze az eredeti szöveggel. A *De umbris*-ban és a *Sigillus sigillorum*-ban Bruno nagy mértékben befogadó; az e művekben kifejtett világfelfogás, ha nem tekintjük a későbbi monistikus pantheizmusnak már itt feltünedező csiráit, jóformán változatlanul Plotinos emanatiós tana. A mindenség itt a minden véges meghatározás fölött álló legfőbb Egyből származik, ennek túláradó, de lényegében nem változó substantiájából a tökéletesség folyton csökkenő foko-

¹ V. ö. Tocco, *Le opp. lat. di G. B.* 377.

zataiban a lények egész sora jön létre; végül pedig a lét a nem-létbe, vagyis a materiába csap át, valamilyen a világosság sugárzása is végül a sötétségbe enyészik. Mellőzhetjük itt a részletes összehasonlítást; Bruno e philosophiai álláspontjának elemzésére alább még visszatérünk. Csupán azokat a legfőbb újplatonikus eszméket említjük itt, a melyekkel Brunónak ez első phasisán túl eső műveiben találkozunk. Így Isten megismerhetetlenségét és transcendentitását még a *Causa* elején is vallja a philosophus.¹ Újplatonikus eredetű az anyagi dolgok formáit magában foglaló világlélek fogalma is. A világlélek hatásmódját szemléltető némely hasonlat is Plotinostól való. Így az, hogy a világlélek nagyobb könnyűséggel kormányozza a világegyetemet, mint a mi lelkünk a mi testünket.² Ugyanígy e dialogus végén az a hasonlat is, hogy a világlélek olyanformán van mindenütt jelen, a hogyan egy hang egy szoba minden részében egészen érthető.³ Plotinustól ered az intelligibilis materia fogalma is;⁴ ennek közelebbi meghatározásában is forrását követi Bruno. Az intelligibilis materia közös elve vagy substratuma minden létnek, érzékinek és érzékfelettinek egyaránt. Ő is magában rejt minden formát, mint az érzéki materia; csak hogy benne a formák valamennyien egyszerre vannak meg, az érzéki anyagban egymásután; amabban kifejtetlenül — *complicite*, emebben kifejtetten — *explicité*. De azért a brunói összefüggésben e fogalom mégis más jelentést kap. A testi és a testetlen világ e közös alapja ugyanis ab-

¹ *Opp. it.* I, 170. (G. B. Párb. 38.)

² *Causa, Opp. it.* I, 177. (G. B. Párb. 44.)

³ *U. o.* 189. (u. o. 54—55.)

⁴ *U. o.* 224. (u. o. 85.)

solut értelemben minden, benne képesség és valóság abszolút módon összeesnek, mint az istenségben, illetőleg a végtelen egységes mindenségben. Az intelligibilis materia így az egységes létet jelenti s mint ilyen az újplatonismustól lényegesen különböző monistikus pantheismus kifejezője. Ugyanily jelentésváltozáson megy át az újpatonikus Egy fogalma, a *Causa*-ban kifejtett monistikus világszemléletnek végső és legegyszerűbb formulája.¹ — Ismerettnában is sokat merített Bruno az újplatonismusból, különösen Plotinosból; arról első sorban ugyancsak a *De umbris* és a *Sigillus sigillorum* tanuskodnak. Így azt a gondolatot, hogy az istenségtől az anyagi világhoz vezető fokozatok ugyanazok, mint a melyeken át az emberi ész az érzéki dolgok megismerésétől az istenséghez emelkedik. Plotinos hét fokozatát Bruno megtoldja kettővel; ezek azonban nem mondanak lényegben újat.² A megismerő erőkre nézve is Bruno a *Sigillus sigillorum*-ban Plotinost követi. De az ő elmélete egységesebb, mint Plotinosé, mert nála az érzékelés, képzelet, értelem és ész, a melyeken át az út az ekstatikus visióhoz vezet, egy többől fakadnak, azaz egy s ugyanazon ismereterőnek mindinkább tökéletesbedő formái.³ Plotinos nyomán halad Bruno, a mikor az *Eroici furori*-ban intellectusunknak Istennel való egyesülését fejtegeti. Mint a görög mystikus, ő is az emberi megismerés s egyben az emberi boldogság tetőfokát látja benne; ő is mint az ész hirtelen megvilágosodását írja le; ő is a lélek legnagyobb elmélyedésében látja annak szükséges feltételét.

¹ U. o. V. dialogus.

² *De umbr. id. Opp. lat.* II, I, 48. Conc. XIX.

³ V. ö. Tocco, *Le opp. lat. di G. B.* 365.

Bruno szerint is két dolog segíti az embert a legfőbb megvilágosodásra való törekvésben: egyrészt az érzékiség tompítása, a lelket a test börtönébe kényszerítő bilincseknek mindinkább lazítása, másrészt az érzéki szépnak az eszmei szépséget sejtető aesthetikai szemlélete. Az isteni szépség szemléletére sarkaló „heroikus hevületek” leírásában is Bruno inkább Plotinos, mint Plato követője. De e nagy függés mellett is lényeges különbség van Bruno és az újplatonikusok közt. Az intellectualis szemlélet nála nem mystikus actus, hanem értelmi lendület s a „furore eroico” a világtól eltávolító czélzata mellett is velejében életigenlő szenvedély.

A scholastikusok tanításainak legkevesebb nyomát találjuk Bruno philosophiájában. Jól ismerte őket, használta terminusaikat is, de módszerükkel, egész gondolkodásuk módjával idegenül állt szemben. Vannak közöttük is, a kiket nagyrabecsül. Így Nagy Albertet wittenbergi búcsúbeszédében a német szellem nagy herosai között említi és Aristoteles fölé helyezi.¹ Szent Tamásról, roppant tudományossága és magyarázatainak finomsága miatt, mindig a tisztelet és csodálat hangján szól. De a theologia e nagyjainak dicsőítése csak hideg hódolatként hangzik; nem jár vele semmiféle eszmeközösség. Általánosságban Brunónak a scholastikus philosophus az önállóság nélkül való Aristoteles-imádót jelentette. Egy scholastikust mégis a legbehatóbban tanulmányozott: Raymundus Lullust. Brunónak úgynevezett lullusi műveiről már szoltunk.² A philosophus Bruno azonban nem látta hasznát Lullus gon-

¹ L. *Opp. lat.* I, I, 16.

² L. fent 89 és kk.

dolatkörének; álláspontjaik különbözősége Brunóban egészen tudatos. Lullus tanításának kiindulópontja: a keresztény dogmáknak az ész segítségével való bizonyíthatósága; Bruno viszont azokat irrationalis természetűeknek vallja. „A vonatkozások Isten és ember között“, mondja Bruno, „csak az istenes embereknek nyilatkoztattak ki; azok ellenkeznek minden okoskodással és philosophiával s nem engednek meg semmiféle bizonyítást, hanem egyedül a hiten alapszanak; ezzel ellenkezően vélekedett Lullus s beteges képzelgésében szembe került nagy theologusok nézeteivel.“¹

Nagyobb, mint a scholastikusok iránt volt Bruno rokonszenve a középkor arab philosophusai iránt. E gondolkodók egyrészt naturalistikus hajlamaik, másrészt újplatonikus vonatkozásaik révén közelebb férkőztek Bruno szelleméhez. Legtöbbre tartotta Averroëst.² Róla a *Causa* egy helyén azt mondja, hogy „noha arab volt s nem tudott görögül, mégis többet értett a peripatetikus tanításból, mint bármely görög, a kit olvastunk, s még többet értett volna, ha nem csüng oly szolgailag bálványán, Aristotelesen“. ³ Ezúttal ama felfogása miatt dicséri, hogy az anyag magából bocsátja ki, nem pedig kívülről kapja a formákat. Averroës hatására vezeti vissza Barach ⁴ azt a gondolatot is, a mely feltétele az *Eroici furori*-ban kifejtett felfogásnak az istenség észbeli megismerhetőségéről: azt, hogy a lélek realis, metaphysikai kapcsolatban van az egyetemes ésszel. E gondolat alapja ugyanis

¹ *De comp. arch., Opp. lat.* II, II, 42.

² Ibn Rosd, 1126—1198.

³ *Opp. it.* I, 230. (*G. B. Párb.* 91.)

⁴ V. ö. *Über die Philosophie des Giordano Bruno.* Phil. Monatshefte Bd. XIII, Lpz., 1877.

az egyéni szellemnek az egyetemes szellemmel való averroistikus azonosítása. De Bruno különbözik is Averroestől abban, hogy egyrészt a copernicuszi tan következményekép, másrészt újplatonikus hatás alatt az intellectus agenst, az egyetemes ész, Istennel azonosítja s ezzel az averroismust pantheismussá alakítja át. — Algazzali-nak¹ a *Cena*-ban Bruno azt a gondolatát idézi, hogy a szentírás nem akar a természeti vagy a történeti valóságra vonatkozó tényeket tanítani, hanem moralis kinyilatkoztatást tartalmaz, a melynek célja az erkölcsök nemesbítése, a közjólet fokozása s a nemzetek békés, harmonikus együttélésének biztosítása.² — Tisztelettel szól a philosophus Avicebronról, a XI. században élt zsidó philosophusról is, a kit mint kortársai, arabnak tart. Avicebronra hivatkozik Bruno, midőn a szellemi materia fogalmát fejtegeti s rája emlékeztet azzal, hogy a világegyetemet mint lépcsőfokozatot mutatja be, melyen az elemző ész az összetettől az egyszerűhöz s végül a leg-egyszerűbbhöz emelkedik.³ Lényeges befolyásról azonban itt nem lehet szó.⁴

A többi középkori író is, a kivel Bruno műveiben találkozunk, platonisáló jellegük miatt kedveli a philosophus. Így nagyra tartja például Dionysios Araeopagitát, az V. században élt atheni püspököt, a neki tulajdonított mystikus theologia miatt; magasztalóan szól erről az *Eroici furori*-ban.⁵ Tanulmányozta a re-

¹ 1058—1111.

² *Opp. it.* I, 87.

³ *Causa, Opp. it.* I, 223. és kk. (*G. B. Pár.* 84. és kk.)

⁴ V. ö. Wittmann, *G. Brunos Beziehungen zu Avencebrol.* Arch. f. Gesch. d. Phil. XIII. 1900, 147. és kk.

⁵ *Opp. it.* II, 476.

naissance-kori platonisálókat is, így Ficinot és Pico da Mirandolát, Reuchlint és Trithemiust. Ez utóbbi kettőt nem idézi ugyan, de hogy ismerte őket, kitetszik abból, hogy egyes kifejezéseiket és tanait felhasználja a *Magia mathematica*-ban.¹ Valószínű, hogy ez újabb platonikusok révén ismerte a héber kabbalát is, a IX. és XIII. század között alakult e mystikus hagyományt, a mely az újplatonikus emanatiós tan példájára magyarázza a mindenség létrejöttét. Bruno nagyrabecsülte e tant; hatása alatt a *De monade* című költeményben ő is az első tíz szám mindegyikének titkos értelmet tulajdonít. Ficino követői közül Bruno Francesco Patrizzit (1529—1597) említi. E platonisáló író *Peripatetikus discussiói*-ban ugyancsak Aristoteles ellen küzd s nem egy pozitív tanában is egyezik Brunóval. Azonban ez a *Causa*-ban mégis igen lekicsinylő hangon szól róla, valamint Aristotelest bíráló másik kortársáról, a francia Pierre de la Ramée-ről (1515—1572) is, ki a nevezetes Szent Bertalan-éjszakán lelte halálát.² Felice Tocco Brunónak e sajtóságaos ellenszenvét a vele egy vonalban küzdő két philosophus iránt részint az elméleti állásfoglalás különbségeiből, részint a jellembeli ellentétből magyarázza. Patrizzinak Aristoteles-kritikája nem elégíthette ki Brunót, mert nem hatolt a dolgok mélyére, nem jutott el az aristotelesi kosmographiának a copernicusival való helyettesítéséig s így végeredményben terméketlennek bizonyult; másrészt minden Aristoteles-ellenessége mellett is Patrizzi elég síma volt ahhoz,

¹ V. ö. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Serie quinta, Vol. I. Roma, 1892. 534.

² Mind a kettőre nézve l. *Opp. it.* I, 195—6. (*G. B. Pár.* 60.)

hogy VIII. Kelemen kegyét megnyerje. Valóban, közte és Bruno között a nagy jellembeli ellentétességet semmi sem mutatja jobban, mint az, hogy ő a platonikus philosophia tanára volt Rómában ugyanakkor, a mikor a nolai philosophus ott az inquisitio börtönében sínylődött. Pierre de la Ramée viszont Aristoteles philosophiájának épp azokat a részeit akarta megújítani, a melyeket Bruno a legjobbaknak tartott, a logikát és a retorikát, ellenben érintetlenül hagyta azokat, a melyek szerinte megértek a pusztulásra: a physikát, metaphysikát és astronomiát. Éppen ezért hatását a philosophia szempontjából inkább károsnak vélte, mint hasznosnak.¹

Ez újabb platonikusok közül Bruno kétségtől Nicolaus Cusanusra tekintett a legnagyobb tisztelettel. „Ki fogható ama Cusanushoz?” kérdi wittenbergi búcsúbeszédében, „s minél nagyobb ő, annál kevesebben tudják megközelíteni.”² A német főpaprak sok gondolatával találkozunk Bruno műveiben; de azért óvatosan kell eljárunk, hogy túlzásba ne essünk e hatás értékelésében. Kezdjük mindjárt azon a tanításon, a mely különösen a német romantikus gondolkodók révén jutott oly nagy nevezetességre, hogy sokan Bruno metaphysikai alapelvét látják benne: az ellentétek egybeesésének principiumán. Bruno ezt Cusanustól vette át, hivatkozik is reá és példáit is felhasználja ez elve illusztrálására. Csakhogy itt mindjárt mélyreható különbség van a két philosophus közt. Cusanusnál a coincidentia oppositorum elve, mint láttuk, abból az eszméből folyik, hogy Isten valósággal mindaz,

¹ V. ö. Tocco, *Le fonti più recenti* etc. 535. és kk.

² *Opp. lat.* I, I, 17.

a mi lehet; ez az elv nála az ő mystikus istenfelfogásának egyik formulája. Bruno viszont azt a végtelen világegyetemre alkalmazza, de így sem ad neki oly nyomatékot, mintha centralis gondolatát juttatná benne kifejezésre. Erminio Troilo mutatott rá,¹ hogy a philosophus még a *Causa* ötödik dialogusában is, a hol legbővebben szól ez elvről, inkább csak alkalmoszerűen és episodikusan tárgyalja azt: leírja és példákkal illusztrálja, de nem demonstrálja s nem fejtegeti oly behatóan, a hogy alapelveket szokás. Sőt az ellentétek egybeesésének elve logikailag nem is adaequat kifejezője Bruno világszemléletének. Ebben a legfontosabb eszmék egyike a világegyetem egysége. Ez az egység azonban nem az ellentétek egybeesése által jön létre, nem eredménye a világtörténés valamilyen dialektikus folyamatának, hanem őseredeti, a jelenségek örök hullámvázában kibontakozó. Az ellentétek egybeesésének elvét mi Troilóval inkább más szempontból tartjuk fontosnak: módszertani és ismerettani szempontból. E mellett tanuskodik a *Causa* ötödik dialogusának egész második fele. Mert ha Bruno például azt mondja, hogy „azok a philosophusok találták meg barátjukat, a bölcsességet, a kik ezt az egységet találták meg“, és később, hogy „mélységes magia van abban, ha ki tudjuk csinálni az ellentétet, miután megtaláltuk az egyesülés pontját“:² akkor az egység mint ismerettani eszmény lebeg a philosophus szeme előtt s arra a feladatra utal, hogy megismerésünkben a dolgok sokaságát és változatosságát mind

¹ *La filosofia di G. B.*, Torino, 1906. IV. fej.: *La coincidenza dei contrarii*.

² *Opp. it.* I, 243. és 255—256. (*G. B. Párh.* 103. és 113.)

magasabb fogalmakkal foglaljuk össze, míg végül az egész mindenséget egyetlen fogalomból, egy legfőbb egységből tudjuk megérteni. Az ellentétek egybeesésének principiuma ilyformán az emberi elme egységesítő tendenciájának elvvé kristályosodott formulája. Így értelmezve azonban lényegesen más a szerepe és értéke mint Cusanusnál.

Ugyanily átalakuláson mennek keresztül egyéb gondolatok is. Abból a cusanusi gondolatból, hogy lehetőség és valóság az absolutumban egybeesnek, vagyis hogy Isten mindaz, a mi lehet, míg a véges dolog nem az, mert máskép is létezhetnék, vagy egyáltalán nem is létezhetnék, — Bruno messzevivő következményeket von le a teremtés örökkévalóságára vonatkozóan. Mert ha az alkotás képessége egy az alkottatásával, akkor, ha öröktől fogva megvolt amaz, öröktől fogva kellett lennie emennek is s így a teremtésnek nem lehet időbeli kezdete, hanem *ab aeterno* létezik. Másrészt meg az absolutum változatlanságának attributumából következik minden történés szükségessége s így a világok keletkezésének szükségessége is. A teremtés így öröktől fogva van és szükségszerű. Cusanus meglátja e következményt, de óvakodik levonásától, mert ellenkezik a teremtés időbeliségének és véletlenségének dogmájával. Minthogy azonban logikus voltát mégis el kell ismernie, a tudós tudatlansághoz menekül: a creatio időbelisége és véletlensége számunkra felfoghatatlan.¹ Ebből már világosan kitetszik a különbség a két philosophus szellemi alkata közt. Cusanusban a philosophus még alá van rendelve a theologusnak: a philosophiai igazság csak addig

¹ *De docta ign.* 24—25.

igazság, míg nem jut ellentétbe a dogmával. Brunónál a philosophiai érdek souverain, nincs tekintettel a dogmára. Cusanus gondolkodásában a középponti problema az istenség, Brunóében a természet. Cusanus minden pantheistikus nekilendülés mellett is velejében theistikus; Bruno egyes theistikus kitételei és ingadozásai mellett is velejében pantheistikus. A főpap-philosophus megállt félúton, mert még fogva tartotta a dogma; a nolai philosophus merészen végiggondolta a gondolatot, ha ez szakítást jelentett is a hagyományynal. Ilyformán érezhette maga Bruno is a viszonyt kettőjük közt. Azt mondja róla az *Infinito*-ban: „Valóban, egyike a legsajátosabb szellemeknek ő, a kik valaha e levegőt szívták: azonban a mi az igazság megértését illeti, úgy járt, mint az úszó, akit a viharos hullámok hol fölfelé ragadnak, hol alámerítenek; mert nem látott állandó, világos és tiszta fényt és nem úszott mintegy egyenletesen és nyugodtan, hanem megszakításokkal és bizonyos időközökben. Ennek oka pedig az, hogy nem tudott szakítani mindazokkal a hamis elvekkal, a melyekkel át volt itatva, nem tudott szabadulni a közönséges tudománytól, a melyből kiindult.“¹

Ezekén kívül persze még más gondolatok is jelzik a rokonságot a két philosophus között. Cusanust követi Bruno a negatív és privatív végtelenség megkülönböztetésében s az ő nyomán jutott el az atomismushoz is. Mert már Cusanus szerint a dolgok, akár testek, akár mennyiségek, nem oszthatók a végtelenségig, hanem szükségkép eljutunk egy minimumhoz, a melyen túl a valóságban nem mehetünk, noha gon-

¹ *Opp. it.* I, 339. (*G. B. Párb.* 197—198.)

dolatban az osztást tovább is folytathatjuk.¹ Továbbá Cusanus is tanította már, hogy minden van mindenben, hogy a négy elem mindegyike a másik hármat is tartalmazza; hogy a dolgok között egyéni különbségek vannak; hogy a különböző nemeket és fajokat fokozatos átmenetek kapcsolják össze. Az új astronomiának egyes gondolatait is megtalálhatta Bruno Cusanusnál. Így azt, hogy a föld mozog, hogy a földön észlelt változásokhoz hasonlóak a többi csillagokban is végbemennek, hogy a nap sem áll csupa homogén részekből — megsejtése a később Galileitől felfedezett napfoltoknak — s hogy általában nincs különbség földi és légi régiók között.² E gondolatok azonban részint közös forrásra utalnak, részint módosulnak, továbbfejlődnek, vagy más nyomatékot kapnak a brunói összefüggésben. Bizonyos, hogy Bruno az ő legfontosabb eszméit nem Cusanusnak köszönheti, és semmikép sem igazolt egyes német magyarázóknak (Clemens, Falckenberg) az a felfogása, a mely tagadja Bruno eredetiségét s Cusanust jelöli meg philosophiája főforrásául.

Az átmeneti korszak többi gondolkodói alig gyarapították Bruno philosophiai eszmekincsét, inkább egyéb gondolatköreire voltak hatással. Így Cornelius Agrippa (1487—1535) *De occulta philosophiá*-ja — rendszerezése és philosophiai megalapozása valamennyi titkos tudománynak — főforrása a *De monade*-nak és Bruno egyéb magikus tárgyú műveinek. Agrippának valamennyi tudomány bizonytalanságáról és hívsá-

¹ *De mente Idiotae*, III. k. 9. fej. 162. E kapcsolatra Clemens és utána Lasswitz mutattak rá először.

² *De docta ign.* II. k. 12. fej. 39—41.

gosságáról írt művében¹ pedig megtalálható már a számárság dícsérete, a mely a brunói *Spaccio*-ban és *Cabala*-ban, a vakhit ellen irányuló satírának szolgált mintául. — A több ízben magasztalt Paracelsus nyomán Bruno is felvesz bizonyos rejtett szellemet a fémekben. Adott körülmények között e szellem az anyagot a fejlődő szerves élet módjára képes gyarapítani s belőlük kivonva adná az igazi életelixirt.² Az occultus tanokkal kapcsolatban idézi olykor Cardanust is (1501—1576); vele, valamint Telesióval is, még az egyetemes animismus és az Aristoteles elleni küzdelem kapcsolja össze. — Kiaknázta Bruno az új astronomiai felfedezéseket. Így az üstökösökre vonatkozókat, a melyek Fracastoro és Cardano, Cornelius Gemma és a német Heliseus, különösen pedig Tycho di Brahe nevéhez fűződnek. E kutatók az üstökösöket az égi régióba tartozó, de a bolygókhoz hasonló csillagoknak fogták fel s ezzel igen súlyos érvet szolgáltatottak Brunónak az ég mozdulatlanságának s az égi és földi anyag különbségének aristotelesi tanítása ellen.³

A renaissance tudományos felfedezései között kétségkívül a copernicusi elmélet volt Brunóra a legnagyobb hatással. Ennek az elméletnek apostolává szegődött lelke egész hevével, de egyszersmind messze túl is ment rajta. A heliocentrikus gondolatot általánosította: az állócsillagok mind napok s körülöttük bolygók keringenek; az ég mérhetetlen és a világok számtalanok. Ennek az új világszemléletnek a coper-

¹ *De vanitate ac incertitudine scientiarum*, 1527.

² V. ö. Tocco, *Le fonti più recenti etc.* 618.

³ V. ö. Tocco, *Le opp. lat. di G. B.* Parte quarta; itt a *De immenso* elemzése közben több helyen rámutat az említett csillagászok hatására.

nicusi tan a legerősebb érve és támasza s tőle, mint exact tudományos alaptól, maga is tudományos értéket kap. Bruno tudja, mit köszönhet Copernicusnak, s noha látja a korlátokat is, a melyek előtt az megállt, mégis a legnagyobb tisztelet hangján szól róla. Tanuskodnak erről nyilatkozatai a *Cena*-ban és a wittenbergi búcsúbeszédben.¹

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Bruno, miként a nagy gondolkodók általában, bőven aknáztatta ki a philosophia multját; többé és kevésbé lényegest merített belőle; elfogadott egyrészt sok olyat, a mi világérzésének megfelelt, a mi alapvető szemléleteivel egyezett, vagy azok kifejezésében, megformulázásában segítségére lehetett, másrészt sok olyat is, a mi kevésbé szorosan függ össze philosophiájával, vagy ezzel egyáltalában nincs szerves kapcsolatban. Legtöbbbet az ókori gondolkodásnak köszönhet. Maga is „a régi igaz philosophia napjának felkelését“ látja a maga philosophiájában. De a másunnan merített gondolatok is a sajátos összefüggésben új szint és értéket nyerne s a maguk szerves együttességükben Bruno egyéni temperamentumát s az új korszak lelkét tükrözik. A renaissance tágas, gyönyörű harmoniájú építészeti remekei jutnak eszünkbe, a melyeknek architektonikus elemeit rég elmúlt korok phantasiája teremtetten ugyan, de ez elemeknek sajátos elrendezésében és arányviszonyaiban új szépségérzés nyilatkozik meg, szerves egységükben új világérzés jut kifejezésre. Így Bruno philosophiájában is a különböző forrásokból merített elemeket egy új szellem principiuma olvasztja egységbe s az épp úgy a philosophusé, mint koráé.

¹ L. fent 103—104. és 122. l.

MÁSODIK FEJEZET.

Bruno philosophiájának rendszere.

Bruno philosophiája nem egy architektonikusan felépített rendszer alakjában maradt ránk. Impulsiv, művészi temperamentumának nem felelt meg az óvatosan haladó tudományos rendszeresség; a philosophus hányt-vetett élete sem kedvezett ennek. Innen bizonyos aránytalanság a conceptio és a kivétel, az intuitio és megrögzítése, igazolása között. Bruno inkább a nagy conceptiók embere, mint a gondos kidolgozása. Sok intuitióját csak mintegy odaveti, a nélkül, hogy kifejtené, vagy egész gondolatszerével kapcsolatba hozná. Egész philosophiája inkább egy nagyszerű vázlat, a mely megkap merész vonalaival, mintsem szoros értelemben vett rendszer, a mely teljesen kielégíti logikai igényeinket. Igaz, hogy épp ebben rejlik egyik feltétele rendkívüli eszmegazdagságának. Mert azáltal, hogy a gondolatok összeegyeztethetősége nincs szigorúan próbára téve, a legkülönbözőbb, következményeikben egymásnak ellenmondó s egy rendszerben egymást meg nem tűrő gondolatok is helyet találhatnak egymás mellett. A philosophia történetének menetébe illesztve olybá tűnik a brunói philosophia, mintha programot adna az újkori gondolkodásnak: mintha ez nem volna egyéb, mint Bruno

eszméinek továbbfejlesztése, sejtéseinek megvilágítása, egyes alapgondolatainak egy-egy egész rendszer alakjában való kifejtése.

Mielőtt mármost Bruno philosophiájának rendszeres kifejtésébe fognánk, két megjegyzést bocsátunk előre. Az egyik az, hogy Bruno gondolatait, mint oly sokszor történt az idevágó irodalomban, nem szoríthatjuk bele valamely idegen rendszer osztálykategóriáiba s nem tárgyalhatjuk tetszésszerűen egymásutánban. Hanem az egyes disciplinákat a philosophus centralis gondolatai alapján kell megállapítanunk és egymásutánjukat illetően arra kell tekintettel lennünk, hogy azok a gondolatkörök, a melyek a philosophus speculációjában determinálják a többieket, a tárgyalásban is megelőzzék azokat. A másik megjegyzés a következő. Egyes problémákra nézve Bruno különböző műveiben eltérő megoldásokat találunk. Ezt a tényt a Bruno-magyarázók legtöbbször elhanyagolják. Sokszor meg, ha számba veszik, vagy egyszerűen megelégszenek azzal, hogy rámutatnak az eltérésekre és ellentmondásokra az ugyanarra a tárgyra vonatkozó nézetek közt; vagy pedig, mintegy versenyre bocsátva ezeket, azt próbálják megállapítani, hogy közülök mármost melyik a philosophus tulajdonképeni, igazi nézete. Az efféle magyarázatok hiányos volta szembetűnő. Ha teljesen akarjuk megérteni a philosophust, egymásután vallott nézeteit egyaránt jelentőseknek kell tartani, de szükségszerű kapcsolatot kell keresni közöttük, azaz egy fejlődési folyamat különböző phasisaiként kell azokat felfogni. Felice Tocconak, a legalaposabb Bruno-kutatók egyikének, többek között az is nagy érdeme, hogy Bruno philosophiájára a fejlődés szempontját alkalmazta. Ezt a szempontot többé

nem mellőzheti, a ki Bruno gondolatvilágának egészéről akar képet adni, bármilyen is egyébként állásfoglalása Tocco magyarázataival szemben.

A brunói filosofiát a disciplinák következő sorrendjében tárgyaljuk: *A)* metaphysika, *B)* vallásphilosophia, *C)* természetphilosophia, *D)* ismerettan, *E)* aesthetika, *F)* ethika. Egy utolsó *G)* pontban Bruno philosophiájának méltatását adjuk.

A) Bruno metaphysikája.

Bruno metaphysikai gondolkodása, a mint ránk maradt s körülbelül egy évtizedet felölelő műveiben tükröződik, Felice Tocco szerint három phasison ment keresztül. E szerint az első latin művekben a philosophus a világot az újplatonikusok módjára egy természetfeletti istenség kifolyásának mutatja be. Az olasz párbeszédekben és a kevéssel utóbb írt latin művekben a lét monismusát tanítja; de az egységes létet nem mozdulatlanak vallja, mint az eleaták, hanem élőnek és működőnek, mint Herakleitos. Az utolsó latin művekben végül a herakleitosi monismustól áttér Demokritos és Leukippos atomismusára, de tovább is megtartja az előbbi phasisok animistikus felfogását. Általában az egyes phasisok nem választhatók el pontosan egymástól, az előző nyomot hagy a következőben s a philosophusnak nincs is világos tudata philosophiai álláspontjának megváltozásáról.¹ Így hát újplatonikus emanatizmus, herakleitosi monizmus és leukippos-demokritosi atomizmus jelölik Tocco szerint Brunónak egymásután uralkodó philosophiai intuitióit.

¹ *Le opp. lat. di G. B.* 357.

Tocco felfogása véleményünk szerint némi helyesbítésre szorul. Kétségtelen, hogy Bruno első latin művei nagy számban mutatnak újplatonikus gondolatokat — reminiscentiákat, a melyek a későbbi művekben, még az utolsókban sem tűnnek el egészen. Mindamellett a philosophus álláspontja ez első művekben sem tisztán újplatonikus. A *Sigillus sigillorum*-ra nézve ezt Tocco is kiemeli, rámutatva arra, hogy benne jelentkezik már a következő phasis metaphysikai alapeszméje, a mindenség egysége, úgy hogy szinte szemünk előtt történik meg az átmenet a *Causa* elmélkedéseéhez. De ugyanígy kimutatható, hogy a *De umbris*-ban is, a melyet Tocco teljesen újplatonikusnak mond, a Plotinosból meritett vagy a rája emlékeztető gondolatoknál fontosabbak és a mű egésze szempontjából lényegesebbek azok, a melyek a mindenség egységes rendjét és összefüggését hangoztatják, vagyis éppen azok, a melyek a *Causa*-ban találtak bővebb kifejtést.

Ha ez igaz, akkor Bruno metaphysikai gondolkodása sokkal egységesebb, mint a milyennek Tocco látja. A mindenség egységének eszméje már kezdettől fogva mintegy vezérmotivuma Bruno világfelfogásának. Ha ebben mégis több phasist állapítunk meg, az csak azon alapszik, hogy a monistikus gondolatot a philosophus többé vagy kevésbé részletesen fejti ki, egyszer a létre, máskor a létezőnek minőségére vonatkoztatja s mellette kisebb vagy nagyobb mértékben a sokaság motivumát is érvényesülni engedi. Ezt szem előtt tartva, Bruno metaphysikai gondolkodásának fejlődését így határozhatjuk meg: I. első latin művei vázlatosan bár, de mégis erős vonásokkal jelzik már a lét monismusát; II. az olasz párbeszédekben, különösen a *Causa*-ban,

a lét monismusa részletes kifejtést és demonstratiót nyer; III. a latin tankölteményekben, különösen a *De minimo*-ban, a lét monismusától a philosophus áttér az atomismusra: a mindenséget végtelen számú oszthatatlan legkisebb részekből állónak látja, de ezek egy legfőbb egységben foglaltatnak össze és azonos minőségűek. Az első phasis egyformán hangsúlyozza a sokaságot és az egységet, a második inkább az egységet, a harmadik inkább a sokaságot. Az első phasisban a philosophusnak nem lebeg valamilyen határozott philosophiai intuitio a szeme előtt; a másodikban, legalább is midőn végső formulázását adja gondolatainak, az eleata Parmenides intuitióját követi inkább, mint Herakleitosét; a harmadikban Herakleitosét követi s még inkább Leukipposét és Demokritosét. A következőkben igazolni próbáljuk felfogásunkat.

I.

Plato és Plotinos szelleme, a melyet általánosságban annyira közel érzett magához a renaissance kora, Bruno lelkébe is mély nyomokat vésett. Ő is álmodta a természetfeletti eszmevilág álmát, azét a rajtunk kívül vagy felettünk létező, igazi világét, a melyre nézve minden ismeretünk csak olyan, mint az árnyék, a melyet a barlangba zárt ember annak falán lát tovasuhanni. Az örök eszméket gondoló első intellektusból, Istenből, származik valamennyi dolog, túláradó substantiájából olyformán folyik ki, emanál az egész mindenség, mint fényforrásból a fény. S miként a fény mindinkább veszít erejéből, minél jobban távozik forrásától, s végül elhal a sötétségben, azonkép a kiáradó isteni substantia is mindinkább gyengül, míg

végül a legkevésbé létezőbe, a „majdnem semmi“-be megy át: az anyagi világba. Így az anyagi világ alsóbb-rangú alakulat; az eszmevilág nyomából és a maga formátlanságából van összetéve. Az eszméktől származnak ugyan a formák, a melyek szerint az anyagi dolgok alakulnak. Azonban az anyag sohasem telik meg az így befogadott formákkal; ezek jönnek és mennek, folyton változnak. Éppen ezért nem is valóságosak. Mert a mi keletkezésnek és pusztulásnak van alávetve, bár érzékelhető, nem létezik igazán; viszont a valósággal létező formák nem érzékelhetők és örökké megmaradók. S valamint egységes forrásból merül föl valamennyi dolog, úgy valamennyiben megvan a törekvés, hogy visszatérjen abba. De bár az ember az anyagi világot szemlélve az örök igazságnak csak árnyékát látja, mégis megvan benne a képesség az eszmék világához való felemelkedésre. Plotinos szerint hét lépcsőfok vezet az árnyékoktól az eszmékhez, Bruno még hozzátesz kettőt; valamennyi arra utal, hogy az embernek lélekben meg kell tisztulnia, magába kell szállnia, magát feledve egyé kell lennie a dolgokkal, hogy szemtől-szembe láthassa az eszméket, az örök igazságot.¹

Az anyagi és az eszmevilág kettősségének megfelelően, ha ebben az összefüggésben Bruno a test és a lélek között is csak laza kapcsolatot lát, úgy hogy azokat viszonylag egymástól különálló substantiáknak tartja. A lélek e szerint a magasabb intellectusokkal van vonatkozásban, mint az átlátszó test a fénnyel; de világossága elhomályosul a testben, valamint a

¹ V. ö. *De umbris idearum*, Opp. lat. II, I; *Intentio* I, III; *Conceptus* II, VII, X, XVII, XIX, XXV, XXVII.

kristály átlátszóságát is korlátozza sötétsége. A lélek nem lakik a testben, nincs hozzákötve a testhez, csak kormányozza azt és anélkül is képes működésre. Ez önállósága miatt helyesen nevezte egy theologus belső embernek a lelket.¹

Ezekkel az inkább újplatonikus, mint platonikus eszmékkel többé vagy kevésbé szoros kapcsolatban vannak olyanok, a melyekben már a későbbi szigorúbb monizmus alapgondolataira ismerhetünk. Az emanatiós intuitio egyetlen substantia kifolyásaként tünteti fel a mindenséget; de azért ez korántsem egységes; különböző rétegei a lét és érték különböző fokozatait képviselik; s bár a „legmagasabb létezőtől“ folytonos az átmenet a „majdnem semmihez“, mégis szakadék van az érzékfeletti és az érzéki világ között: amaz az igazi valóság, emez a „legkevésbé létező“, amaz az igazság, a fény hona, emez az árnyékvilág. E felfogással szemben mármost ugyancsak a *De umbris*-ban oly nyilatkozatokat találunk, a melyek kizárnak minden transcendentitát és dualismust s szinte már az olasz dialogusok hangnemében szólnak a mindenség egységről. Ennek a világnak nincs több elve s ennek következtében több rendje, hanem csak egy.² „Egy az egyetemes létező teste, egy a rend, egy a törvény, egy a kezdet, egy a vég, egy az utolsó.“³ Ha pedig azt kérdezzük, milyennek látja Bruno ezt az egységes rendet, melyik az az elv és törvény, a mely egységgé kapcsolja a sokaságot, akkor a philosophus feleletében megtaláljuk már, még pedig tudatosan szembeállítva a

¹ U. o. *Conc.* IV, V.

² U. o. *Conc.* II.

³ U. o. *Int.* VII.

platonikus felfogással, azt a jellemző brunói szemléletet, a melyet utóbb teljesebb és kiforrottabb formában tár elénk. A platói eszme: hypostasált elvont fogalom; az eszmék rendje: a fogalmaknak az elvontság foka szerint igazodó logikai rendje; az eszmék egysége: az egész fogalomrendszernek egy legfőbb, legelvontabb fogalom alá rendelése. Brunónál nem az alá- és mellérendeltségi viszony hoz rendet a sokaságba, hanem a szerves összefüggés; minden jelenség csak a többivel együtt tekintve lesz érthetővé, mint a hogy valamely szerv funkcióját is csak másokkal való kapcsolatából ismerjük meg; a dolgok egysége pedig nem elvont fogalom, hanem a sokaságból formált, mindent átfogó reális egész. „Az út a zavaros sokaságtól a világos egységhez nem a logikai általános fogalmak megszerkesztésében van, a melyek a legalsóbb világos fajoktól felemelkednek a már homályosabb középsőkhöz s innen a leghomályosabb legfelsőkhöz; hanem mintegy a formátlan és nagyszámú részekből alakul a formált, egységes egész. Így a kéz a karral, a láb a lábszárral, a szem az arczczal való összekötöttségében jobban megismerhető, mintha elkülönültek volnának. Hasonlóképen . . . a világegyetem részei és fajai közül egy sincs elkülönítve és kivéve a rendből.“¹ Íme az élő szervezet analogiája a világegyetem egységes rendjének szemlélésében. Ezzel csak egyezik, ha a philosophus másutt elevennek mondja a mindenséget s mint „egyetlen nagy élőlény“-ről szól róla.²

Másfelől azonban Bruno a dolgok sokaságát nemcsak szervesen összefüggő functionális egységnek látja,

¹ U. o. *Conc.* XV.

² U. o. *Conc.* XII, *Int.* XII.

hanem az érzéknek mutatkozó különféleséggel szemben azonos lényegűnek is. Transcendens színezettel egyszerű úgy fejezi ezt ki a philosophus, hogy azok a dolgok, a melyek a természetben különbözők és ellentétesek, az első egységben hasonlóak, sőt azonosak.¹ De eljut ehhez az azonossághoz reálisabb alapon is azáltal, hogy hézag nélkül való kapcsolatot és fokozatosságot vesz fel a dolgok között. E szerint az alsóbbrendű testektől közbeeső fokozatok vezetnek a felsőbbrendűekhez; az összetettek egyszerűekből, ezek még egyszerűbbekből egyesültek; anyag és szellem szorosan egybekapcsolódik; sehol semmi űr vagy hirtelen szakadás; az átmeneti fokozatok az egymástól távolabb állók között is rokonságot mutatnak, míg a legfinomabb árnyalatok által szinte azonosságba olvad a hasonlóság. „Mert egy az egyetemes létezőnek teste.”²

E fokozatos átmenetességben és hasonlóságban nyilvánuló substantiális azonosságból mármost az következik, hogy a természet mindenből mindent csinálhat — a brunói monizmusnak egyik jellemző eszméje, a melyet a *Causa*-ban Anaxagorassal így fejez ki a philosophus: minden van mindenben. De a mint a létező fokozatokból áll, úgy a történés folyamata is csak fokozatokon haladhat át. Az alsóbbrendű dolgok elérhetik a felsőbbrendűek természetét, de csak a közbeesőkön keresztül. A föld lehet tűzzé, de előbb vízzé, majd levegővé kell ritkulnia, s viszont a tűz is lehet földdé,

¹ U. o. *Conc.* XIII.

² U. o. *Int.* VII, VIII, IX, XIII. A *De umbris* mnemotechnikai célja szempontjából a folytonos kapcsolat eszméje a legfontosabb. A gondolatokat, ha meg akarjuk tartani, oly összefüggésbe kell hozni, a melyben a nekik megfelelő dolgok vannak a valóságban.

de előbb levegővé, majd vízzé kell sűrűsödnie. Így a fű is öltheti valamely állat formáját, de nem közvetlenül, hanem csak a chilus, vér és mag közbeeső fokozatain keresztül.¹

De nem hiányzik a brunói speculatio e kezdő stadiumában a későbbi világkép aesthetikai vonása sem. A világ a maga egészében szép. „Egy a szépség ragyogása mindenben. Egyetlen fény sugárzik ki a fajok sokaságából.“² E szépség megokolásában a philosophus korántsem platonikus vagy újplatonikus nyomokon jár. A világ nem a transcendens régióból kapja szépségét; nem azért kelt gyönyörűséget, mert talán az eszmék világának fénye csillan át anyagiságán. Hanem szépsége immanens jellegű, mert egyedül önmagának, a maga harmonikus rendjének, egységbe olvadó változatosságának köszöni. Ha e változatosság rend nélkül való, chaotikus volna, a világ nem volna szép. A szépségnek két mozzanata van: a sokaság és ennek rendje, egysége. „Ez a testi világ pusztán részeinek sokaságával nem lehetett volna szép; hanem a szépség a különböző részek kapcsolatában nyilatkozik meg; s éppen az egésznek változatosságában van a szépség.“³ Az a „csodálatos rend“, a melyet a természet változatosságában látunk, „egyetlen nagy élőlény — a világ — gyönyörű arczatában hozza összhangba valamennyi részt“.⁴

A világegyetem mint substantiális egység, mint élő, szerves egész, mint a sokaságnak szépséges össz-

¹ V. ö. u. o. *Int.* VII, IX.

² U. o. *Conc.* XVI.

³ U. o. *Int.* XI.

⁴ U. o. *Int.* XII.

hangja: mindezekkel az eszmékkal alább újra találkozzunk, mint alapvető elemeivel a kiforrottabb brunói világszemléletnek. Az eddigiek után azonban nem lehet kétséges, hogy Bruno első, ránk maradt speculatióiban is már jóval túlmegegy a platonikus és újplatonikus eszmekörön. Két gondolatvilág küzd a philosophusban: az egyiktől elszakadni készül, a másik most van benne kialakulóban. De rajtuk keresztül, mintegy két ponton át, megrajzolódik határozottan a brunói gondolatfejlődés irányvonala. Látjuk, honnan jön és merre tart. Bizonyos, hogy a transcendentia az immanentianak, a dualismus a monismusnak ad helyet. Az egyik műben pedig, a mely egészében még teljesen e kezdő phasis erjedő, alakuló, mintegy kétfelé néző gondolkodását tükrözi, világosan feltűnik már a következőnek uralkodó philosophiai intuitiója: a parmenidesi egység eszméje. A *Sigillus sigillorum*-ban olvassuk: „Lét, lehetőség és hatás, létező, lehető és ható: egy s ugyanaz, úgy hogy minden dolog egy, mint a hogy jól tudta Parmenides, hogy egy minden és a létező.“¹

II.

Bruno monismusa *Az okról, elvről és egyről* szóló párbeszédeiben talál legbehatóbb kifejtést. Az eszmék, a melyeket korábbi művek inkább csak jeleztek, itt gazdagabb és szorosabb összefüggésben elmélyítve jelennek meg. A philosophus szellemében már elevenen él új természetszemlélete; már magáévá tette Copernicus elméletét; már kialakult benne a világ végtelenségé-

¹ *Opp. lat.* II, II, 179—180.

nek és a világok számtalanságának tana. E teljesebb gondolatvilágból színesen és lendületesen s nagyobb meggyőző erővel nő ki a monistikus gondolat, metaphysikai alapvetése az új természetszemléletnek. Bruno metaphysikai gondolkodása nem állapodik meg a *De la causa*-nál, mégis legtöbbször ebben látják metaphysikai hitvallását. De e mű nemcsak a brunói speculációnak, hanem az egész modern gondolkodásnak egyik legjelentősebb documentuma. Az újkori monismus egyik legcsodálatosabb magaslatát éri el benne. S noha a következő korokban e tan kristályosabb formában jelentkezik s a művelődés változásával tovább is fejlődik: a brunói gondolat alapvonalai a módosulások közepett is jóformán sértetlenek maradtak.

Két eszme áll Bruno világfelfogásának középpontjában: az egység és a végtelenség eszméje. A mindenség: végtelen egység. A történet örök áradata egy egységes, önmagával azonos létnek folytonos önkifejtése. A valóságnak kimeríthetetlenül sokszerű alakulatai egyetlen substantiának különböző megjelenésformái. Ez az egység továbbá autonóm, azaz önmagában rejtí alapját; minden létezést és változást, valamint belőle fakad, úgy egyedül belőle, minden külső tényező felvétele nélkül, meg is kell értenünk. A lét és történet ez egységes alapja a philosophusnak egyszersmind a legfőbb jó, boldogság és tökéletesség, a mely vágyakozással és áhitattal tölti el, gyönyörködteti, fölemeli és dionysosi mámorba ejti.

Ok, elv s örök egy, melytől függ az élet,
A lét, mozgás, a végtelen mindenség,
Átfogva mind, mit rejt pokol, föld és ég,
A szélességet, hosszt és a mélységet.

Mit átölelni nem tud szám, mérték, tett,
 Főlismeri ész, értelem és érzék,
 Erő, idő, tömeg mérhetlenségét,
 Túl minden en alant, fönt és közepett.¹

Tekintsük mármost közelebbről ezt a brunói egyseget. A legszembeeszkőbb rajta: élő volta. Bruno a végtelen mindenséget a maga egészében az élő, tenyésző természet analogiájára szemléli. Miként az élő szervezet folyamatai, úgy a világmindenség története is czélszerű s benne is olyan a részek kapcsolata, hogy minden rész az egészért van, az egésznek céljait szolgálja. S az élő szervezetnek egy másik vonása is észlelhető a mindenségen: a fejlődés. Az egységes örökkévaló lét a jelenségek végtelen sorában fejlődik ki, vagy modern szóval: differentiálódik. Az egységes létben megkülönböztetlenül és mintegy összebonyolódva van meg minden forma és tag, „olyanformán, mint a hogyan a magban még nem különbözik a kar a kéztől, a törzs a fejtől, az ideg a csonttól”.² S miként az élő szervezet, úgy a művészet analogiája is determinálta Bruno világszemléletét. A renaissance-philosophusnak a világmindenség nemcsak „hatalmas élőlény”, hanem a legtökéletesebb műremek is. A világ formáló elvét belső művésznek, művészi észnek, építőmesternek nevezi s amaz elv czélszerű működését ismételten az alkotó művész hasonlatával próbálja megértetni. „Ha... hisszük, hogy nem minden belátás és ész nélkül jön létre ama holtnak mondható mű, melyet bizonyos terv szerint és utánozva az anyag felületén tudunk létrehozni, midőn egy fadarabot meghámozva és megfaragva egy ló képét jelentetjük meg: mennyivel nagyobbak kell

¹ *Opp. it.* I, 141. (*G. B. Párb.* 15.)

² *U. o.* 246. (*U. o.* 104.)

képzelnünk ama művészi ész, mely a maganyag bel-sejéből építi föl a csontvázat, feszíti a porczogót, kivájja az ereket, megtölti levegővel a pórusokat, szöv a rostokat, készíti az idegek elágazódását s oly csodálatos remekléssel rendezi el az egészet? Mondom, mennyivel nagyobb művész az, aki nincs az anyag egyetlen részéhez kötve, hanem folyton, mindenképen hat mindenben?¹ S épp így a művészet példája lebeg Bruno szeme előtt, midőn valamennyi természeti dolog közös anyagi substratumát fejtegeti. „Mindazok, a kik az anyagot elkülönítve, önmagában, a forma nélkül akarják szemügyre venni, a művészet analógiájára hivatkoznak. Így tesznek a pythagoreusok, így a platonikusok, így a peripatetikusok... A művészetek egy sajátos anyagban különböző képeket, elrendezéseket és alakokat hoznak létre, melyek közül egyik sem sajátja és természete a materiának. Így a természetnek is, a melyhez a művészet hasonló, az ő tevékenységéhez anyagra van szüksége.”² A műremek analógiája a philosophus későbbi műveiben is többször visszatér. A különböző és ellentétes jelenségek egységgé olvadását Bruno a zenei összhanghoz hasonlítja. A világ-egységet szemléltető brunói képzetek között a legjellemzőbbek egyike az épp oly nagyszerű, mint poetikus kép a világharmoniáról, a melynek végtelenül sokféle hangját egy halhatatlan Apollo hozta összhangba.³

Ennek a világszemléletnek csak értékelésbeli velejárója: Bruno philosophiai optimismusa. A műremek-

¹ U. o. 175. (U. o. 42.)

² U. o. 199. (U. o. 62—63.)

³ *De immenso*, *Opp. lat.* I, II, 47; v. ö. *De minimo*, *Opp. lat.* I, III, 272.

ként felfogott világegység szükségképen a legfőbb szépség is; benne örömét leli alkotója s a mi magatartásunk is vele szemben nemcsak a megismerés, hanem egyszersmind a gyönyörködés. „Valóban, mi szebb mutatkozhatik az istenség szemeinek e világegyetemnél?”¹ A szépség, a renaissance életének ez uralkodó eszménye, Bruno philosophiájában kosmikus jelentőséget nyer s mintegy objektív sajátsága lesz a létnek.

De az ilyen világegyetem szükségkép a legtökéletesebb is. Nem mintha nem volna benne rossz és tökéletlen. Bruno nem tagadja ezt, de philosophiailag igazolni próbálja. Optimismusa, ha idevágó későbbi gondolatait is számbavesszük, több érvre támaszkodik. Egyrészt arra, hogy minden tökéletlenség viszonylagos. Semmi sem feltétlenül rossz, hanem csak valamire nézve, viszont más szempontból ugyanaz a legjobb. Másrészt a tökéletlenség tulajdonképen nem létező valami; nem positivum, hanem privativum. A hibák, a torzszülött, a bűn, a pusztulás, a halál: nem valóságok, hanem hiányok²; — szükségszerű következménye ez annak a metaphysikai helyzetnek, hogy egyedül a „kifejtetlen” ősegység foglal magában minden lehető létet, míg az egyes, „kifejtett” dolgoknak csak bizonyos korlátozott, hiányos lét juthat osztályrészül. De az egyes dolgoknak e szükségszerű tökéletlensége semmikép sem érinti az egésznek tökéletességét. A brunói gondolkodásra épp az jellemző, hogy a tökéletlent szükségszerű feltételéül állítja oda a világegyetem tökéletességének. Bármily silány és

¹ *Causa, Opp. it.* I. 179. (*G. B. Pár.* 45.)

² *U. o.* 213. (*U. o.* 74—75.)

tökéletlen is valami magában, mégis mint egyik eleme a végtelen fokozatnak, mint egyik hangja a végtelen harmoniának, hozzájárul a mindenség tökéletességéhez, sőt egyenesen feltétele annak.¹ Bruno optimismusa így aesthetikai színezetű; szinte logikailag következik abból, hogy a világegyetemet végtelenül gazdag harmoniájú műremekként szemléli. Benne a renaissance életöröme és a világban való gyönyörködése nyer philosophiai kifejezést.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Bruno számára a mindenség élő, fejlődő, szerves, czélszerűen berendezett, harmonikus, művészi egység. Világszemlélete vitalistikus, fejlődéstani, teleologiai, aesthetikai monismus. A kérdés most az, hogy mily fogalmakkal fejezte ki szemléletét a philosophus s mikép próbálta azt tudományosan demonstrálni.

Mindenekelőtt ezek a vonások még végső igazolást is követelnek. Minek köszöni életét, czélszerűségét, szépségét, tökéletességét a világegyetem? Valamely rajta kívül álló tényező oltja-e beléje, mint tulajdonképp heterogen és véletlen elemet? Avagy azok ősi, immanens sajátságai a világ anyagának? Ezekre a kérdésekre a *világlélek* hypóthesise adja meg a feleletet. Brunónak ezt a gondolatát, philosophiájában a legfőbbek egyikét, újra a művészet analogiája érteti meg legjobban. Az alkotó művész a megalkotandó műremek képzetét már előbb lelkében hordja; a művész lelkében élő eme képzet, vagyis forma — oka és elve a műremeknek; oka brunói értelemben, mert megelőzi és létrehozza azt, elve, mert megmarad abban. Hasonló

¹ V. ö. *De minimo*, *Opp. lat.* I, III, 272; *De immenso*, *Opp. lat.* I, I, 310. s. u. ö. 312. prózai commentár.

szempontból nézi Bruno a világegyetemet. A mint a megalkotandó szobor képzete már előbb megvan a szobrász lelkében, épp úgy a világegyetem, azaz valamennyi dolog képzete már előbb megvan a világlélekben. Amint a szobor képzete oka és elve a márványban vagy ércben megvalósult műremeknek; szintúgy a világlélek oka és elve a világegyetemnek. De ezentúl már nem követhetjük a művészet analogiáját. Az alkotó művész ugyanis kívül áll a műremeken, ennek anyaga kívülről kapja a formát. A világlélek ellenben nem a világegyetemen kívül van, nem valami világteremtő Isten vagy demiurgos, a ki kívülről hat, kívülről lehel életet az élettelen anyagba, hanem a világ anyagában bennerejlő, benső mivoltát kifejtő, belülről kifelé ható szellemiség. Bruno művészhez hasonlítja, de belső művészhez, mert „belülről formálja az anyagot, a hogy a mag vagy gyökér belsejéből fejleszti a szárat, a szár belsejéből hajtja ki az ágakat; az ágak belsejéből alakítja a galyakat, ezek belsejéből fakasztja a bimbókat; belülről, mintegy belső életeréből szövi a leveleket, a virágokat, a gyümölcsöt s ugyancsak belülről vezeti vissza bizonyos időben a nedveket a levelekből és gyümölcsből a galyakba, a galyakból az ágakba, az ágakból a szárba, a szárból a gyökérbe.”¹

A világlélekkel, vagyis az életnek és szellemnek az anyagban bennerejlésével Bruno egységes magyarázóelvet nyer a világ minden története számára. A testek mechanikus mozgása az egyetemes életnek csak külső megjelenésformája. A csillagvilágok forgása és keringése nem csoda többé: hiszen azok nagy élőlények s mindegyiket saját lelke mozgatja és vezeti

¹ *Opp. it.* I, 174. (*G. B. Párb.* 42.)

pályáján. A szerves élet megértetésére nem szükséges egy külön életerő felvétele: hiszen minden él, a világlélek áthat mindent. Még az élettelennek tartott kőben, göröngyben is szunnyad valamelyes élet és csak a kellő körülményekre van szükség, hogy életnyilvánulásaik szembeütnők legyenek. Az egyetemes életből származtatja Bruno porrázúzott kristályok és drágakövek, száraz füvek és gyökerek testet-lelket megváltoztató hatását. Sőt a renaissance-kor babonás hitét is képes igazolni amaz elv: a halottidézés Bruno szerint a halottak csontjainak életfuncióiban leli magyarázatát. A legfontosabb következménye azonban a világlélek hypothesisának az örök élet gondolata: az élet egyetemessége egyszersmind az élet örökkévalóságának biztosítéka. Ha minden él, úgy nincs halál, nincs megsemmisülés, enyészet, hanem a mi annak látszik, az csak átmenet új életformákba. Az élet elmulthatatlanságának hirdetése, a halálfélelem ellen való küzdelem: ez Bruno philosophiájának gyakorlati célja. Ily értelemben idézi Ovidius sorait¹:

Ó, te vak emberi nem, kit ijeszt zord réme halálnak,
Mért félsz Hadestől, Styxtől s ily pusztá nevektől?
Költők álmának bőszt szörnyűszülötti ezek csak.
Máglya tüzén égjen hamuvá, vagy eméssze el aggság:
Sohase félj, azután hogy a testet éri enyészet.
Nem hal meg soha a lélek; csak előbbi lakását
Elhagyván, most újba kel át, de nem szünik élni.
Formát vált minden, de semmi se' pusztul...³

Genetikailag tekintve a világlélek egyike amaz önálló létet nyert elvonásoknak, a melyekkel oly nagy-

¹ *Metam.* XV. 153—159.

² *Opp. it* 1, 184—185. (*G. B. Párb.* 51.)

számban találkozunk a philosophia, főleg a metaphysika történetében. A műrekre nézve könnyű különválasztani az anyagot és a formát; annak keletkezése szinte kényszeríti a gondolkodást erre az elemző műveletre. A philosophus is, akinek világszemléletében a műregek analogiája érvényesül, hasonló megkülönböztetésre hajlik. A világegyetem anyaga ilyenkor közös fogalma valamennyi dolog anyagának, vagyis magának a specifikus különbségeket nem tekintő anyagságnak. A világegyetem formája pedig közös fogalma valamennyi dolog képzeteinek vagy formáinak, azaz maga a specifikus különbségeket nem tekintő képzet vagy forma általában. Ez utóbbinak adja Bruno a világlélek nevet. A világegyetem anyaga és formája nyilván csakis elvonások, a melyeknek nincs objectiv létük. De Bruno gondolkodása hypostasálja azokat, reális létet tulajdonít nekik, hogy azután velük magyarázza az alájuk tartozó jelenségeket. Úgy tesz, mint a képességek elméletének pszichológiai képviselői, a kik teszem az emlékezési folyamatokat az „emlékezet“ vagy „emlékezőképesség“ szóval foglalják össze s azután e „képességnek“ önálló létet tulajdonítva, belőle származtatják az emlékezési folyamatokat. A világlélek is a metaphysikai entitássá emelt élete, czélszerűsége, formája a világ jelenségeinek, s azután, elég kényelmesen, az említett sajátságoknak egyetemes magyarázóelvévé lesz.

Hogy Bruno világmagyarázata ebből a szempontból homlokegyenest ellenkezik a modern természet-tudományos felfogással, az első tekintetre nyilvánvaló. Amaz teleologikus, ez teleologiaellenes. Amaz a czélszerűen működő világlélekkel magyaráz minden mozgást, még a mechanikust is; emez a mechanikus

mozgásra vezet vissza minden természeti jelenséget, még a célszerűt is. Amaz a finalitás kategóriájával szorítja egységbe a világ minden történéését, ez a causalitáséval. Spinoza világképe, a mely különben sok rokon vonást mutat Brunóéval, ettől különösen abban különbözik, hogy benne a legfőbb egység megfér a világ jelenségeinek a legkövetkezetesebben véghezvitt mechanisztikus magyarázatával. Csakhogy a németalföldi bölcse Galilei és Descartes után élt, míg Bruno meg sem érte a természettudományos gondolkodásnak e két úttörő elmétől kapott lendületét. Más mozzanataival viszont a brunói világmagyarázat éppen a modern természettudományos felfogásnak vált javára. A világlélek hypothesisé azzal, hogy immanens módon magyarázza a világot, ezt függetleníti minden extramundán tényezőtől, önállósítja, mintegy a saját lábára állítja, ez pedig gyökeres szakítás az uralkodó hagyomány-nyal és új korszak jele a gondolkodás történetében. De sajátos, a mechanisztikus világfelfogással ellentétes szempontjának jogosultságát is bajos volna elvitatni, hiszen az, mint egyik lehető típusa a világ magyarázatának, újra meg újra visszatér a philosophia történetében.

Bármily tudatosan helyezkedik is szembe Bruno az uralkodó scholastikával, mégis az ebben divó aristotelési terminusokkal él új philosophiája kifejtésében. Ok és elv, substantia és accidens, anyag és forma, lehetőség és valóság: a hagyományos philosophiának e kifejezései a hagyomány ellen küzdő új gondolatok hordozói. Az anyag és forma fogalompárja viszi a főszerepet; annak tárgyalása foglalja el a *De la causa* legnagyobb részét. Hogy mily ingadozónak és bizonytalannak mutatkozik Bruno e két fogalom használatá-

ban, azt másutt mutatjuk ki.¹ Itt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy fejtegetése, ha nem is egyenes vonalban, de mégis egy irányban halad előre. S Bruno gondolkodásának a hagyományos metaphysikától való távolságát semmi sem méri jobban, mint az, hogy mily tartalmat tudott adni az anyag fogalmának.

Aristotelesnél a materia relativ fogalom: az anyag mindig valaminek az anyaga, még pedig annak, a mi belőle a forma hozzájárulása által lesz. Tekintsük példaképen a márványszobrot. A márvány csak a szoborra való tekintettel anyag, belőle a forma, vagyis a szobor képzetének hozzájárulásával lesz a remekmű. Ha nem ehhez viszonyítom a márványt, hanem csak magában tekintem, akkor nem anyag, mert van bizonyos természetadta formája, de ennek semmi köze a márványszoborhoz. Az anyagnak és formának mármost Aristoteles a lét különböző fokozatait tulajdonítja. A márványnyal adva van a szobor lehetősége; a szobor a forma révén lesz valóságos. Lehetőség és valóság nyilván csak subjektív szempontokat jeleznek; de Aristoteles e különbségeket átviszi az objektív létre, beleviszi magukba a dolgokba, úgy hogy szerinte az anyag maga a lehetséges, vagyis a valóság szerint létező. A lehetőségnek a valóságba való átmenetével, azaz az anyagnak a forma által való alakíttatásával magyarázza Aristoteles a történetést. E magyarázatban azonban az is benne rejlik, hogy az anyagnak nincs saját mozgása, mert minden történésnek, tehát a mozgásnak is, forrása a forma. Így Aristoteles azzal, hogy

¹ L. G. B. *Párb.*, a II., III. és IV. dialogusokra vonatkozó jegyzetek előtt a bekezdő fejtegetéseket a 117., 120. és 122. oldalon.

az anyagot pusztá lehetőségként határozza meg, elveti csiráját annak a felfogásnak, a mely valami alsóbbrendűt lát az anyagban, mert megfosztja minden aktivitástól. A középkorban, a kereszténység hatása alatt, szükségkép fokozódott az anyag lebecsülése. Nem lett ugyan elvszerűen a rossz, a bűn forrásává, mert ez bizonyos pozitív meghatározottságot, tehát aristotelesi értelemben formát jelentett volna. De megtagadták tőle mindazt, a mi miatt a szellemet nagyratartották. Az anyag a passiv, a holt, a tökéletlen.¹

Bruno homlokegyenest megfordítja az anyag aristotelesi jelentését. Az anyag szerinte nemcsak a lehetőség szerint van, hanem a legigazibb valóság; nem a forma nélkül való, vagy a formát kívülről befogadó, hanem valamennyi formát magában rejtő és magából kibocsátó. E fogalmi magyarázattal, a mely Carrière szerint a philosophia története legnagyobb tetteinek egyike, Bruno visszaadja az anyagnak az aktivitást, az életet. A valamennyi formát önmagából kifejtő anyag lényegileg ugyanazt jelenti, mint a világegyetemet átható világlélek: az anyag életét. Ezt még úgy is kifejezi Bruno, hogy a forma és az anyag egybeesnek, azaz *substantiája szerint a mindenség egy*.² Az egységes substantia, a melynek az anyag és a forma csak két különböző oldala vagy mozzanata s a mely oly élénken emlékeztet az emberi elmének két attributuma alatt megjelenő spinozai substantiára, az élő, egységes világegyetemnek par excellence philosophiai formulája.

¹ *Metaph.* IX, 1—9.; XII, 1—5. et passim. V. ö. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 7. kiad. Leipzig 1902. I, 158. és kk.

² *Causa, Opp. it.* I, 217. (G. B. Párb. 78.)

Az, hogy e metaphysikai fejtegetéseknek a materia fogalma áll középpontjában, többekben azt a hitet keltette, hogy Bruno materialista. E felfogás téves volta nem szorul bővebb bizonyításra. Brunót akkor mondhatnók materialistának, ha a testi substantiát vallaná az egyedüli létezőnek. De az eddigiekből éppen az tűnik ki, hogy ő minden anyagi jelenségben elvileg léleknyilvánulást is lát s hogy a szellemi substantia határait épp úgy a végtelenig terjeszti ki, mint az anyagiét. Vagy mi egyebet jelent a világlélek, mint a lelki substantiának, a szellemnek, életnek mindenütt jelenvalóságát? Épp a szellemmel való telítettsége miatt meri Bruno isteninek mondani az anyagot. Bármily ingadozó is Brunónál az anyag és forma viszonyának dynamikája — akár a forma (világlélek), mint magasabbrangú tényező kormányozza az anyagot, akár megfordítva az anyag magából bocsátja ki valamennyi formát, akár pedig anyag és forma, mint egyenrangú tényezők, egybeesnek az egységes substantiában — sohasem a világegyetem anyagszerűségén, hanem ellenkezően éppen az anyag szellemiségén van a hangsúly. Sőt maga az anyag, valamennyi anyagi jelenség közös substratuma, Bruno szerint nem is érzékelhető, nem is testi való. Midőn pedig e substratumnak a létnek még mélyebben fekvő rétegében mutatja fel gyökerét, a materia fogalmából az anyagiságnak utolsó jegye is eltűnik.

Bruno metaphysikai párbeszédeit jellemzi, hogy bennük éppen a döntő fogalmak nem egyöntetűen megállapodottak, hanem a fejtegetés folyamán, szinte a philosophus keze alatt fejlődők. E sajátosság a terminusoknak folyton változó jelentése miatt, árt ugyan a mű érthetőségének, de viszont jobban bevilágít a

philosophus gondolkodásának műhelyébe, mert haladásában mutatva meg a gondolatot, láttatja útirányát és eleve sejteti célpontját. Az eddigiek alapján megállapíthatjuk, hogy Bruno philosophiai törekvése a különbözőknek mind magasabb egységbehozatala s végül egy legmagasabb egység elérése. Így láttuk az ok és az elv egybeesését a világlélekben, a lehetőségét és a valóságát az anyagban, a formáét és az anyagét a substantiában. Az egységesítésnek még magasabb fokára jut el a philosophus azzal, hogy az érzéki és az érzékfölötti világot egy közös substratumra vezeti vissza. Ezt is anyagnak nevezi; de szemben az anyagi világ substratumával: érzékfölötti anyagnak. A philosophus szerint ez abszolút értelemben foglalhatja mindennek; az érzéki anyagtól pedig abban különbözik, hogy benne valamennyi forma egyszerre és kifejtetlenül van meg, míg amabban egymásután és kifejtetten. Az érzékfölötti anyag továbbá magában foglalja valamennyi formát és egyet sem.¹ Mit értsünk mármost az ily paradox tulajdonságokkal felruházott lényen? Lehet-e egyáltalában még valamit gondolni ilyen meghatározás alatt? Vagy talán igaza van Lassonnak, midőn azt mondja, hogy Bruno a természetfölötti materia fogalmával oly ponthoz jutott, a hol megszűnik minden világos gondolkodás?²

Szerintünk a philosophia történetében egy fogalom van, a melyre ráillik mindaz, a mit Bruno az érzékfölötti anyagról mond: a lét fogalma. A következőkben ezt rövid gondolatmenettel próbáljuk igazolni.

¹ *Causa*, IV. dialogus.

² V. ö. *Giordano Bruno, Von der Ursache, dem Princip und dem Einen*. 3. Aufl. Leipzig 1902, 150. (Philosophische Bibliothek, B. 21.)

Régi, jól ismert tétele a formalis logikának, hogy ha valamely fogalomtól elvonás útján magasabb fogalomhoz emelkedünk, az utóbbinak köre tágabb, mint az előbbié, ellenben tartalma szegényebb. Matematikai analógiával ezt úgy szokták kifejezni, hogy a fogalom köre és tartalma között fordított viszony van, azaz minél tágabb a fogalom köre, annál szűkebb a tartalma és megfordítva. Azonban már Lotze rámutatott e hagyományos logikai szabály helytelen voltára. Szerinte a nemi fogalomban nincs kevesebb tartalmi jegy, mint a faji fogalomban, csak a határozott jegyek száma kevesebb. Az oroszlán fogalma nem tartalmaz több jegyet, mint a macskaféle ragadozóké, az utóbbiban csak figyelmen kívül hagyjuk azokat a jegyeket, a melyekre nézve az oroszlán különbözik a tigristől, a vadmacskától és más macskaféle ragadozóktól, vagyis ezek fogalmában ama specifikus jegyek határozatlannak maradnak. Ha ezt következetesen végiggondoljuk, akkor a legmagasabb, legegységesebb fogalomnak ugyanannyi jegye van, mint a legconcretebbnek; a fogalmak elképzelhető rendszerének csúcsgoalma nem szegényebb tartalmú, mint az alapul szolgáló egyes tárgyak fogalma. A legáltalánosabb fogalom mármost, a melynek körébe beletartozik minden létező: a lét. Ennek csak egyetlen meghatározott jegye van: maga a létezés, ellentétben a nem-létezéssel; de tartalmához tartoznak valamennyi létező dolog fogalmainak tartalmi jegyei is, csak hogy meghatározatlanul. A határozatlan jegyek határozottá tételével — a logikában ezt determinationnak nevezik — a lét fogalmából kifejthetnők a fogalmak egész rendszerét, ugyanazt, a melyen át az egyes dolgok fogalmából kiindulva, folytonos abstractioval a lét fogalmához lehet fel-

emelkedni. A lét fogalmáról tehát azt lehet mondani, hogy meghatározatlanul tartalmazza mindazt, a mi a belőle kifejthető fogalmirendszerben meghatározottá lesz.

Ám a metaphysikai képzelet sajátja, hogy hypostasálja az elvont fogalmakat. Így Brunónál is hypostasisnak bizonyult eddigelé a világlélek, az anyag, a substantia; hypostasált fogalom a természetfölötti anyag is s szerintünk ez a léttel azonos. De a metaphysikai lét is megtartja azokat a tulajdonságokat, a melyek a létet mint elvont fogalmat illetik meg; ha ezt szem előtt tartjuk, érthetővé válik mindaz, a mit Bruno a természetfölötti anyagról mond. Ez abszolút értelemben foglalja mindennek, valamint a lét fogalma is átfog minden létezőt. Benne kifejtetlenül és egyszerre van meg mindaz, a mi a világegyetemben kifejtve és egymás után tárul elénk, valamint a lét fogalmában is meghatározatlanul van meg mindaz, a mi a folytonos determinatio révén egymásután meghatározottá lesz. Magában foglalja valamennyi formát és egyet sem, valamint a lét fogalma is meghatározatlanul magában foglalja valamennyi nemi és faji fogalom jegyeit, de határozottan egyet sem. Így hát az érzékfölötti anyag fogalmával Bruno eljut a létezőnek legmagasabb egységéhez; az abstraháló és egységesítő gondolkodás mintha magasabbra már nem is emelkedhetnék.

Itt vetjük fel azt a sokat vitatott kérdést: pantheista-e Bruno? E kérdésre nem lehet egyszerű igennel vagy nemmel felelni, mert különböző művei Istennek a világhoz való viszonyára nézve egészen ellentétes állításokat tartalmaznak; sőt a *Causa*-ban is a fejtegetések eleje és vége arra vonatkozóan ellenmondanak egymásnak. Ezeknek az ellenmondásoknak lélektani

szükségszerűségét kell felderítenünk s akkor a felvetett kérdésre nézve is el tudunk majd igazodni. A philosophiai elmélkedések kiindulópontja határozottan a pantheismus ellen szól. A második dialogus elején — az elsőnek nincs philosophiai jellege — Bruno Teofilo a természetfölötti isteni lényt, minthogy számunkra megismerhetetlen, kizárja a tárgyalásból. Az istenség itt kívül van a világon; a világegyetem csak nyoma és árnyéka az istenségnek; de csak amazt ismerhetjük meg, annak megértése, egységben fölfogása feladata a philosophiának, míg az első okról és elvről, a világ teremtményéről nem tudhatunk meg semmit. A világt teremtmény Isten képzetével találkozunk az *Infinito*-ban is, sőt a teremtmény végtelen hatalma és jósága épp a legfőbb érvek egyike a világegyetem végtelenségének és a világok számtalanságának bizonyítására. Ezzel egybevág az, a mit a philosophus a velenczei inquisitio törvényszéke előtt mond a maga tanítására nézve: a végtelen világegyetemet a végtelen isteni mindenhatóság művének fogja föl, mert nem tartja méltónak az isteni jósághoz és hatalomhoz, hogy csak ezt az egy véges világot teremtette légyen, holott még számtalan mást is képes teremteni.¹ Ha csak ezeket a helyeket és a hozzájuk hasonlókat tartjuk szem előtt, akkor Brunót theistának kell tartanunk. Néhány érdekes magyarázó (Clemens, Carrière, Lasson és mások) annak is mondja a philosophust, szerintük ő az istenséget személyiségnak, öntudatos, a világgal szemben álló lénynek fogja föl.

Szembetűnő azonban, mint már mások is rámutattak, hogy a teremtmény Istennek Bruno semmi szerepet sem

¹ L. fent. 144—145.

juttat a világ történetében; ennek magyarázatára teljesen elegendő a világlélek hypothesisa. A világlélek elve minden mozgásnak, életnek, czélszerűségnek, mellette semmi functiója a világon kívül levő Istennek, úgy hogy ennek fogalma a világ magyarázása szempontjából tulajdonkép fölöslegessé válik. De Bruno a világteremtő Isten képzetét, akár azért, mert a hagyomány, a melyben nevelkedett, mélyen meggyökerezettette érzésében, akár más, a korviszonyokban rejlő okokból, nyiltan, egyenesen el nem veti. Pedig gondolkodásának uralkodó motivumai ellenállhatatlanul arrafelé hajtják, hogy az istenséget ne a világon kívül, hanem a világban keresse, a világot ne egy transcendens hatalom művének, hanem az immanens istenség nyilvánulásának fogja föl.

Láttuk, mint igyekszik Bruno egységes gyűrűbe szorítani a világ végtelen változatosságú jelenségeit. Eljárását, a melylyel az egységet elérni törekszik, úgy is jellemezhetjük, hogy a fönnálló fogalmi ellentétekre alkalmazza az ellentétek egybeesésének cusanusi elvét. A második dialogusban alkalmazta azt az ok és elv fogalmára, a harmadikban a lehetőség és valóság, továbbá az anyag és forma fogalmára, a negyedikben a testi és testetlen lét fogalmára. Így jutott el az érzékfölötti materiához, a melynek sajátágaiban a lét fogalmát ismertük fel. De megállhat-e itt a gondolkodás? Megszűnt-e már minden kettősség? Nincs-e még valamilyen ellentét, a mely várja egységesítését? Nyilván még hátra van az utolsó lépés, a legeslegfőbb egység létrehozatala, egységesítése épp annak a két fogalomnak, a melyet a fejtegetés elején a philosophus oly határozottan különválasztott egymástól: a világegyetemét és az istenséget. Az érzékfölötti anyag,

a lét, igazán csak akkor abszolút értelemben minden, ha semmi sem marad kívül egységes keretén, tehát az istenség sem. Az egységes lét a legabszolútabb, a legzsarnokabb fogalom, nem tűr meg semmit önmagán kívül, minden kettősség csorbítja érvényét; ő a logikai fatum, magasabbrangú mindennél: maga alá kényszeríti az istenséget is.

Megteszi-e a philosophus mármost az utolsó lépést is? Avagy egységet kereső szenvedélye képes-e a nélkül is kielégülést találni? Bruno végiggondolja az egész gondolatsort. Az ötödik dialogus elején ezt olvassuk: „Egy az abszolút lehetőség, egy a valóság, egy a forma vagy lélek, egy az anyag vagy test, egy a tárgy, egy a létező, egy a legnagyobb és legjobb, melyet nem lehet felfogni.”¹ Íme a legnagyobbak és legjobbnak, az istenségnek, azonossága a léttel. A világgal egyazonos istenséget itt nem valamely keresztény mythikus képzet symbolizálja, hanem Zeus, a mindent betöltő, a világegyetem valamennyi részén lakozó, a lét középpontja, a ki egy mindenben és a ki által minden dolog egy. Tömör kifejezést nyer ez a pantheismus abban a jellemző, a spinozai *Deus sive natura*-ra emlékeztető formulában: *Natura est Deus in rebus* — a természet a dolgokban jelenvaló Isten.² Hogy az istenség immanentiáját valló e formula csakugyan Bruno alapérzését szólaltatja meg, a mellett tanuskodik a philosophus műveiben oly sűrűn visszatérő gondolat is: Isten a természet természete, az élet élete, a lelkek lelke, s bensőbben lakozik ben-

¹ *Opp. it.* I. 239-(*G. B. Párb.* 98.)

² *Spaccio, Opp. it.* II, 174.

³ V. ö. *Spaccio*, id. h. 179; *Er. fur.*, u. o. 413; *Acrotismus*, *Opp. lat.* I, I, 69; *Summa term. met.*, *Opp. lat.* I, IV, 73; stb.

nünk, mint minmagunk. Utolsó műveiben is több helyen, habár más alakban, ugyanezt a gondolatot találjuk. Így a *De immenso* egyik fejezetének¹ címe így kezdődik: „Isten végtelen a végtelenben, mindenütt mindenben jelen van, nincs a dolgok fölött, nincs a dolgokon kívül, hanem a legteljesebben bennük“. S ugyane fejezet egyik verssorában *Isten és létező* mint azonos jelentésű szók szorosan egymás mellett állanak; a mindennek legmélyén rejlő, mindent átható és mindent származtató legfőbb principium:

Mens, *Deus*, *Ens*, Unum, Verum, Fatum, Ratio, Ordo.²

E pantheismussal pedig Bruno a legnagyobb szerűbb synthesisek egyikét hozta létre a philosophia történetében. A korábbi századok asketikus gondolkodása a valóságot, a természetet megfosztotta minden értéktől s legszentebb eszményeit egy másvilági életbe utalta. Bruno ez eszményeket visszahelyezi ebbe a világba, a valóság neki eleve értékes, lét és érték egybeesnek számára. „Létező, igaz, és jó ugyanazt a dolgot jelentik“, mondja az *Eroici furori* Előszavában.³ Az a szépség és becs, a melylyel a renaissance érzésmódja a világot felruházta, a philosophus gondolkodásában abszoluttá fokozódik: az anyagi világ istenivé magasztosul. A lét és a legfőbb értékesség, az istenség azonosságának brunói tanítása az új korszak életigenlő világérzésének philosophiai tolmácsolója.

Az istenült lét, a mindenség isteni egysége a *Causa* végén új nevet kap: az *Egy*. A már nem fokozható

¹ VIII. k. X. f. *Opp. lat.* I, II, 312.

² *U. o.* 314.

³ *Opp. it.* II, 298.

egységesítése minden létezőnek e legtágabb körű, de minden határozott szín és tartalom nélkül való jelzésben találja utolsó formuláját. Az Egy vonásait pedig a mozdulatlan világegyetem parmenidesi intuitiója mintájára rajzolja a philosophus. „Így tehát a világegyetem egy, végtelen, mozdulatlan... Nincs térbeli mozgása, mert nincs semmi rajta kívül, a hová mehetne, hiszen maga minden. Nem keletkezik; mert nincs más lét, a melyet kívánhatna vagy várhatna, hiszen magában foglal minden létet. Nem mulik el; mert nincs más, a mivé átváltozhatnék, hiszen maga minden. Nem csökkenhet és nem gyarapodhatik, hiszen végtelen; ehhez semmit nem lehet hozzáadni, valamint semmit sem lehet belőle elvenni, mert a végtelennek nincsenek hányadrészei.“¹ Az ilyen világegyetemben nincs hely sem a sokaság, sem a különbözőség, sem az egyéniség számára; ezek csak látszólagosak s a lét lényegét nem érintik. „Ez az egység egyetlen és állandó s örökre megmarad; ez az egy örökkévaló; minden arczmozdulat, minden ábrázat, minden egyéb dolog hiúság, úgyszólván semmi; éppenséggel semmi pedig mindaz, a mi ezen az egyen kívül van.“² „A végtelennek arányát, hasonlóságát, a vele való egységet és azonosságot nem közelíti meg jobban az ember, mint a hangya, nem jobban a csillag, mint az ember; mert ama léthez nem közeledel jobban, ha nap avagy hold vagy, mintha ember avagy hangya: s ezért a végtelenben ezek a dolgok megkülönböztetlenek. A mit pedig ezekről mondok, azt minden egyébre is vonatkoztatom, a minek egyedi léte van.“³

¹ *Opp. it.* I, 239. (*G. B. Párb.* 98—99.)

² *U. o.* 243. (*U. o.* 102—3.)

³ *U. o.* 240—241. (*U. o.* 100.)

Hogyan jutott el Bruno e parmenidesi intuitióhoz? Mikép érthető ez meg a philosophus gondolkodásának előzményeiből?

Az a gondolatsor, a mely a mind magasabb általánosítás révén eljut az egységes lét fogalmához, itt úgy látszik véglegesen megállapodni kénytelen. Azonban a gondolat továbbfejlesztésének még egy lehetősége előttünk van. Az Egy, vagyis az egységes lét fogalmában két mozzanat van: egyrészt jelenti valamennyi dolog összességét, másrészt valamennyi dolog egységét. Ha azonban a metaphysikus képzeletében ama fogalom realis létet nyer, akkor az egyik mozzanat, tudniillik az összességé, könnyen kivész; ha az Egy nem subjektiv abstractio többé, hanem objectiv valóság, akkor egyedül az létezik igazán, ellenben az összeség, a dolgok sokasága nem lehet valóságos — ez logikailag ellentmond az egységes lét fogalmának — a sokaság tehát nem létező, vagy legfeljebb csak látszólag létező. De ha nincs sokaság, akkor nincs is változás, nincs mozgás, nincs keletkezés, nincs elmulás. Így Brunónál az egység gondolatának végső következménye, hogy a végtelen változatosságú, örökösen mozgó világegyetem a mozdulatlan, változatlan parmenidesi létté merevül. Az egység eszméje mintegy megbűvöli a philosophust; midőn azon csüggy tekintete, minden egyéb elhalványul és ellapul számára; oly intensiven szemléli az egységet, hogy szeme minden más iránt végül érzéketlenné válik. A világ egységének szenvedélyes, mystikus érzése lendíti át a philosophus gondolkodását a metaphysika ösvényére; így lesz a dolgok fogalmi egységéből a dolgok lényegbeli egysége; de az új ösvényen, épp a gondolat logikájától vezetve, az elmélkedés vége szükségkép ellen-

mondásba jut kiindulópontjával. A philosophus a világ jelenségeinek végtelen sokasága számára keres magyarázatot, de azután épp a sokaságot téveszti szem elől. A sokaság talapzatán emelkedett föl az Egyhez, de az abszolút magasságban, a helyett, hogy megmagyarázná, megtagadja a sokaságot. Az egység szemléletében az eleven élet megdermed, a világegyetem élete maga az élettelenység. A sok színes motívum, a melyből az élő, fejlődő, harmonikus szépségű világegyetem philosophiája szövődött, most elnémul, vagy csak alig hallhatóan szól, míg az egység motívuma hatalmas polyphoniával, de egymagában harsog.

III.

A *De umbris* egyik helyén Bruno azt mondja, hogy gondolkodásunknak a mozgástól a nyugalomhoz, a sokaságtól az egységhez kell haladnia.¹ A *De la causa* beváltotta ezt a programot; fejtegetéseinek végeredményekép a világegyetem mint mozdulatlan egység áll előttünk. De ez egységtől nem vezet út vissza a sokasághoz, a nyugalom nem magyarázza meg a mozgást. Sokaság és mozgás, bármennyire jelentős mozzanatai is a brunói világszemléletnek, ennek fogalmi magyarázatában pusztá látszattá vagy semmivé zsugorodtak össze.

Az itt háttérbe szorult motívumok szóhoz jutnak Bruno gondolatfejlődésének harmadik phasisában. Ezúttal sem látunk persze hirtelen átmenetet, hanem csak dinamikai eltolódást: korábban elhanyagolt vagy gyengébben hangsúlyozott mozzanatok most a hom-

¹ *Int.* VII.

loktérbe lépnek s maguknak követelik a legnagyobb figyelmet. Már a közvetlenül a *De la causa*-ra következő *Del' infinito* a végtelen számú világokkal népes kosmost rajzolva, egy örökösen mozgó és változó sokaságnak adja képét.

Semmi sem áll, de keringve, forogva
 Mozog minden az égen s egek alatt.
 A mélybe bukik s föltör a magosba
 Nagy s kicsi rész,
 Könnyű, nehéz;
 S tán egy véghez valamennyi halad
 S egyforma az út;
 Célja felé siet így mind, míg oda jut.
 Így a kavargó vízben is
 Hab habra kering,
 A mélybe leszáll, majd felmerül újra megint,
 S mi úzi, mi hajtja,
 Nem szűnik az ok:
 Nincs nyugalom, minden mozog.¹

Még nagyobb kizárólagossággal jelentkezik a folytonos változás eszméje az utolsó latin művekben. Ha a parmenidesi intuitio szerint minden tapasztalható változás hiú látszat, a mely mögött egy örökké megmaradó lét lappang, most ellenkezően azt olvassuk, hogy minden, a mit érzékeink önmagával azonos létezőnek fognak fel, folyton más- és mássá lesz, örökké változik. Eszünkbe juttatja ez a tiszta herakleitosi intuitiót, a mely szerint nincs semmi szilárd, megmaradó, hanem minden mozgás, folyamat, változás: az egyik pillanat nem hasonlít a másikhoz s az egész időtlen lét szakadatlanul folyó történéssé hígul. Nincs anyagi jelenség, a melyet két egymást követő pilla-

¹ *Inf. Opp. it.* I, 333. (*G. B. Párb.* 193.)

natban teljes joggal ugyanaz a név illet meg, mert a legkisebb részek ki- és beáradása következtében sem maguk az alkotórészek nem ugyanazok, sem ezek rendje nem ugyanaz. Miként Herakleitos mondotta: az ember nem fürödhetik meg kétszer ugyanabban a folyóban, mert sem az ember, sem a folyó nem ugyanaz két különböző időpontban. Még a geometriai formák sem állandók s a földmérő hiába törekszik pontos mértékre; nem érheti el, mert mind az, a ki a mérést végrehajtja, mind a megméréndő dolgok, mind a mérőeszközök az egyik pillanatról a másikra megváltoznak.¹

A változás és különbözőség pedig e világképen az egyéniséget teszi lehetővé. Ennek a gondolatával is már Bruno korábbi műveiben találkozunk. A *Cabala* egy helyén azt olvassuk, hogy az egyetemes érzéki és értelmi képességen kívül, a mely valamennyi lényben közös, mindegyiknek még különös érzéki és értelmi képessége van s ez annyiféle, a hány subjectum van; a subjectumok pedig faj és egyén szerint annyi különböző fokozatot jelentenek, a hány különböző faj és egyén van testi alkotottság szerint.² De egészben az olasz dialogusokban rajzolt monistikus világkép az egyéniség eszméjét nem juttathatja még érvényre. Abban a világban, a melyben minden azonos lényegű, sőt a mely maga a különbség nélkül való Egy, az egyéniségnek sem lehet jelentősége; az egyéni lét mint hívságos semmiség elmerül az egységes lét végtelenjében. Viszont ha a philosophus a jelenségek változására

¹ V. ö. *De minimo*, *Opp. lat.* I, III, 200. és 208., prózai comm.; *u. o.* II. k. V. fej. vers. 17. és 104. p. 202. és 204.

² *Opp. it.* II, 256.

és különbözőségére irányítja tekintetét, azok egyéni bélyege is szükségkép szemébe ötlük. Innen van, hogy számos fordulatban tűnik fel a dolgok egyszerűségének, hasonlótlanságának gondolata. A *De minimo*-ban olvassuk, hogy sem a természetben, sem az emberkéz alkotásai közt nincs két teljesen egyforma dolog. Nincs két teljes-tökéletesen egyenlő súly, hosszúság, hang, harmonia, szám, mozgás.¹ Lehetetlen két teljesen egyforma anyagi figurát találni, „vagy ugyanazt kétszer megismételni.“ „Lehetetlen bárminő fajban két teljesen egyforma egyedet, így két teljesen egyforma napot, körforgást, esztendőt találni.“² Ugyanígy mondja a philosophus a *De monade*-ban is: nem találsz két egyenlő, mindenben azonos dolgot“. S képletes formában: „A nap ragyogó fénye nem süt mindenkinek s a kiknek süt, nem süt valamennyinek egyformán“.³

Azonban bármennyire hangsúlyozza is Bruno a jelenségek állhatatlanságát és egyszerűségét, gondolkodása mégsem tud itt megállapodni, hanem valami megmaradót és közöset keres, a mely mint a dolgok lényege a változás és sokféleség magyarázatául szolgálhat. Ezt a megmaradót, közös lényegét a dolgoknak legkisebb, tovább már nem osztható elemeiben találja. A heraikleitosi szemlélet így egybevegyül és összekapcsolódik Leukippos és Demokritos, Epikuros és Lucretius philosophemájával. De erre a felfogásra sem hirtelen tért rá a philosophus. Sűrűn találjuk annak nyomait már az olasz művekben. Az *Infinito* többször

¹ *Opp. lat.* I, III, 196 és 203.

² *U. o. pr. comm.* 201 és 206.

³ *Opp. lat.* I, II, 330 és 333.

szól az atomok szüntelen ki- és beáramlásáról, mint a testek folytonos változásának okáról; a víztől összetartott földatomokról; az „első oszthatatlan testekről“, mint a világok végső alkotóelemeiről, a melyek az egyik világtesttől elválva és a másikhöz hozzácsatlakozva, a végtelen térben örök áramlásban vannak. A *Spaccio* is, mikor azt fejtegeti, hogy a világegyetem rendjében semmi sem oly csekély, hogy a legnagyobb fontosságra szert ne tehetne, arra hivatkozik, hogy „a nagy dolgok kicsinyekből vannak összetéve, a kicsinyek még kisebbekből, ezek pedig az oszthatatlan legkisebbekből. Áll ez épp úgy a nagy substantiákra, mint a nagy hatóokokra és a nagy hatásokra.“¹ Az itt csak általánosságban jelzett gondolatokat részletesen kifejti a philosophus a *De minimo* című latin tankölteményben.

Mit ért Bruno minimumon?

Legszabatosabban ezt így határozza meg a philosophus: „A minimum az, a mi nem áll többé részekből, mert maga az első rész.“² A minimumok tehát azok az első elemek, a melyekből a testek felépülnek és a melyekké végül ismét széjjelhullanak; vagyis azok a legkisebb anyagi részecskék, a melyeknél, ha a testeket mind kisebb részekre bontjuk, az osztásnak végül meg kell állnia. A testek összetételére nézve Bruno felfogása homlokegyenest ellenkezik Aristotelesével. A stagirita bölcs szerint a fölfelé menő sorban a testek összetétele véges, az összetevő folyamatnak

¹ *Opp. it.* I, 315, 318, 352, 355, 367, 379, 404. (*G. B. Párb.* 179, 182, 208, 210, 220, 230, 251.) és *Opp. it.* II, 74. V. ö. még *Cena*, *Opp. it.* I, 78., *Er. fur. Opp. it.* II, 465., *Acrot. Opp. lat.* I, I, 157.

² *Id. m.* 284.

a zárt világgömb vet határt; a lefelé haladó sor azonban végtelen, azaz sehol sem jutunk el oly határhoz a testek osztásában, a melyen túl ezt ne lehetne folytatni. Bruno szerint viszont a fölfelé menő sor végtelen, azaz a világegyetem határtalan s benne szám-talan világ van; a lefelé haladó sor azonban véges, vagyis a testeknek részekre osztásában szükségkép legkisebb oszthatatlan elemekhez jutunk. Ezeket a végső elemeket mármost Bruno a fogalmukban rejlő mozzanatokhoz képest többféle névvel illeti. Nevezi minimumoknak, mert legkisebb részei az összetételnek; atomoknak, individuumoknak, elemeknek, mert oszthatatlanok; monasoknak, azaz egységeknek, mert Bruno szerint úgy viszonylanak az összetett testhez, mint az egység a számhoz. „A szám accidense az egységnek s az egység lényege a számnak; ugyanígy az összetétel accidense az atomnak s az atom lényege az összetételnek.“¹ Az utolsó elnevezés tehát matematikai analogián alapszik s tőle kapta nevét az egész theorema.

A monas azonban, mint minden létnek substantiája, nem holt anyagi substratum, hanem egyszerre anyag és szellem — élő és ható erő, vagy modern szóval: energiacentrum. Épp ebben van egyik legfőbb különbség közte és a Leukippos-, Demokritos-féle atom között, ebből a különbségből pedig fontos következmények folynak. Az antik gondolkodók atomját, mint tisztán materialis pontot, csakis külső lökés vagy nyomás hozza mozgásba; a brunói monas viszont, mint eleven való, a maga lelkének köszöni mozgását. Az antik atomismus világában minden történést egyedül a vas-

¹ U. o. 140., pr. comm.; v. ö. u. o. 209.

kényszerűség határoz meg; a renaissance-philosophus világa, valamint czélszerű a maga egészében, czélszerű legkisebb részeiben is: az élő monasok maguk tűznek ki maguknak czélt. A monasokban továbbá, bár mindegyik a maga életét éli, valamennyiben mégis egységes életáradat hullámszik, valamennyi, mint alább látni fogjuk, az egységes világlélek részese vagy hatása; éppen ezért mindegyik kisebb vagy nagyobb világossággal az egész universumot tükrözi, az egyesben megvan az egésznek teljessége. Így együtt vannak a monas legjellemzőbb sajátságai: egyszerre materialis és szellemi való, anyag és erő, s élete épp a hatáskifejtésben, czélszerűségben, teljességben nyilvánul. Az egyik meghatározásban egymás mellett találhatók mindezek a vonások. „A minimum a dolgok substantiája, . . . anyag vagy elem, ható, célkítűző és teljes egész.”¹

A véges nagyságú minimumnak szükségkép bizonyos formája is van. Itt Bruno ismét eltér az ókori atomistáktól. Leukippos és Demokritos végtelen sokféle formát vesz fel, Epikuros és Lucretius többfélét, de véges számút; Bruno szerint a legegyszerűbb valónak csakis a legegyszerűbb formája lehet, ez pedig a gömbalak. Igaz, hogy a geometria a pyramisban látja az elemi testet; de ha annak szögleteit letompítjuk, gömböt kapunk, úgy hogy ez a legelembbnek bizonyul. A tapasztalat is azt mutatja, hogy a szögletes testek valósággal vagy látszólag kerekre változtatják alakjukat. Így például folyóban görgetett kövek az idő folyamán gömbölyűre kopnak, nagy távolságból pedig a tárgyak előbb kör-, majd pont-

¹ U. o. 139.

alakúaknak látszanak.¹ A minimum így alakra hasonló a maximumhoz. Mind a kettőben a dimenziók különbség nélkül valók; az universumban persze végtelen nagyok, a minimumban a legkisebbek.²

A gömbalak determinálja mármost a minimumok összetételét. Legjobban ennek mikéntjét az az ábra szemlélteti, a hol egy kört hat ugyanakkora másik vesz körül, úgy hogy mind a centralis kört, mind egymást egy-egy pontban érintik. Hasonlóképen a brunói atomgömb is hat másiktól van körülvéve. A hogy a körök közt ívháromszögek, úgy a gömbök között testháromszögek támadnak. Kitűnik ebből az atomok különvalósága is. Hiszen csak egy pontban érintkeznek, de nem mennek át egymásba, nincs közöttük kölcsönhatás. „A minimumok nem hatják át egymást, nem vegyülnek, hanem csak érintkeznek egymással.”³ Azonban az atomok között nincs üres tér, mint a régi atomisták tanítják; a gömbök alkotta köröket egységes fluidum tölti ki, a mely nem anyag, de összetartja az anyagi elemeket s lehetővé teszi ezek mozgását és életét: az aether. Bruno tehát két végső alkatrészét ismeri a természeti valóságnak: az atomokat és az aethert. Az ókori atomismus hatása e részben is nyilvánvaló. Ez is két végső elemet tanított: a telit és az ürest. De a tisztán materialis létezőt jelentő teliből Brunónál, mint láttuk, élő monas, energiacentrum lett; a nem létezővel, semmivel egyértelmű demokritosi üres pedig egy mindent átható, folytonos közegnek, az aethernek alakját öltötte. A mai természetphilosophia ugyancsak

¹ V. ö. u. o. I. k. XII. fej.

² U. o. 181.

³ U. o. 176, pr. comm.

az atomokból és az aetherből igyekszik a valóság képét megconstruálni s a brunói tanításra tekinthet vissza, mint ősére.

De az atomistikus gondolat másrészt a philosophust igen különös felfogáshoz is vezette: a matematikai atomismushoz. Az anyagi világ mintájára Bruno a geometriai alakokat is atomistikusan próbálja construálni. A geometriai minimum is kerekalakú: a sík-idom minimuma a kör, a testé a gömb. A különböző idomok különböző számú minimumból tevődnek össze; így a háromszög három, a négyszög négy, a kör hét minimumból. Ebből az is következik, hogy ha az egyes idomokat alakjuk megváltoztatása nélkül meg akarjuk nagyobbítani, mindig egynél több minimumra van szükség; továbbá, hogy a különböző idomok csak különböző számú minimum hozzáadásával nagyobbodnak, úgy hogy a körnek több minimumra van szüksége növekedéséhez, mint a négyszögnek, ennek megint többre, mint a háromszögnek. Kitetszik ebből, hogy a különböző idomokban a minimumok összege is különböző, vagy más szóval: nincs két egyenlő, azaz két azonos számú minimumot tartalmazó mértani idom. Ebből pedig Bruno azt következteti tovább, hogy valamely idom nem változtatható át vele egyenlő másikká, még egyenesvonalú sem más egyenesvonalúvá, s még kevésbé lehetséges a kör négyszögesítése. A geometerek ilyennemű constructiói megfelelnek ugyan az érzéknek, de nem a természet viszonyainak, sem pedig az értelmi belátásnak. Minthogy pedig a természetben minden örökösen változik, azért a geometriai minimumok is folytonos hullámlásban vannak s így nincs egyáltalában pontos geometriai figura.

Hogyan jutott Bruno ily képtelen következtetésekre vezető elmélethez? Ezt a kérdést finom elemzéssel világította meg Lasswitz a Bruno atomismusát tárgyaló dolgozatában.¹ Lasswitz rámutat arra, hogy Bruno, bár egészben támadta az aristotelesi physikát, ennek egyik tanától mégsem tudott szabadulni: a tért a testiségtől ő is különválaszthatatlannak tekintette. Aristoteles az atomismus bírálataiban épp arra hivatkozott, hogy a mi az anyagra áll, annak a térre is kell állania; ha tehát az anyagot atomistikusan magyarázzuk, a tért is így kell felfognunk; már pedig ez képtelenség. Ha Bruno az atomistikát meg akarta menteni, két lehetőség állt előtte: vagy különválasztja a tért az anyagtól, vagy pedig az atomistikus constructiót a térbeli continuumra is kiterjeszti. Az utóbbi volt Bruno útja. Rajta kikerülhetetlenül oly következtetésekhez kellett jutnia, a melyekben az érzéki látszat és a matematikai evidentia teljességgel felcserélődtek: — tagadnia kellett éppen azt, a mit rendesen feltétlenül biztos tudásszámba veszünk: az idomok matematikai egyenlőségét és a geometriai constructiók pontosságát.²

Visszatérve mármost a metaphysikai minimumhoz, a monashoz, vessük össze azzal az egységes világszubsztantiával, a melyet Bruno a *Causa*-ban tanított. A kettő között feltűnő hasonlóságot találunk. A mint előbb az egységes világszubsztantia a tulajdon-

¹ *Giordano Bruno und die Atomistik*. Vierteljahrsschrift f. wissensch. Phil. VIII. Leipzig, 1884, 18. és kk.

² *V. ö. u. o.* 37. Ugyancsak ebben a dolgozatban Lasswitz arra is rámutat, hogy Bruno monadológiája hatott Sebastian Basso, francia orvos corpuscularis elméletére, ennek meg Descartes és Gassendi philosophiájára volt hatása.

képen létező, úgy most a monas. „Egyedül az oszt-hatatlan substantia a létező, minden egyéb a létező-ben, a létező körül, a létezőből való accidentia.“¹ A mint előbb az egységes lét a jelenségek változa-tossága mögött lappangó azonos lényeg, úgy most a minőségi különbség nélkül való minimumok. „Elemeik-ben csont, kő és hús nem különböznek; hanem ama-zokból alakulva, csupán a különböző módon való összetétel és elrendezés által lesznek csont, kő, hús és egyéb dolgok különbözőkké egymástól.“² A mint előbb az örökké megmaradó, egységes substantia eszméjével küzdött a philosophus a halálfélelem ellen, úgy most a minimumok változatlanságára és elmul-hatatlanságára utalva hirdeti az örök életet. „Mint-hogy a dolgok substantiája nincs a bomlásnak alá-vetve, azért, mint Pythagoras mondja, nem kell félni a haláltól, hanem csak átmenetet kell várni; a halál ugyanis olyan feloszlás, mely csupán az összetételt illeti, ez pedig nem substantia, hanem járulék; hiszen különben pillanatról-pillanatra változtatnók substan-tiánkat, mert a testünkből való kiáramlás és a tes-tünkbe való beáramlás folytonos.“³ A mint előbb a megkülönböztetlen Egyben volt valamennyi ellentét egybeesése, úgy most a minimumban. „A minimum-ban, az egyszerűben, az egységben valamennyi ellen-tét azonos: egyenlő és egyenlőtlen, sok és kevés, véges és végtelen; úgy hogy a minimum egyszer-smind maximum.“⁴ Bruno méltán azonosnak mond-hatja a kettőt, hiszen amazt úgyszólván emennek a

¹ *De minimo*, id. h. 209. prózai commentár.

² *Acrotismus*, *Opp. lat.* I, I, 157.

³ *De minimo*, id. h. 142—3. pr. comm.

⁴ *U. o.* 147.

képére teremtette: a lét egységes substantiája mintegy végtelen számú egyedi létezőre bomlott, de az elemek mindegyike megtartotta az egésznek substantialis természetét. A philosophus, metaphysikai szükségletét követve, az összetett mögött keresi az egyszerűt, a változás mögött a megmaradót, az elmulás mögött az örökkévalót, a többféleség mögött az egységet. Egyszerűség, változatlanság, örökkévalóság, egység: a metaphysikus szemében a lét legmélyebb alapjának lényeges mozzanatai. Mindezeket a mozzanatok Bruno a *Causa*-ban az istenült Egynek tulajdonította, utolsó műveiben az atomokat ruházza fel velük. A lét egységéről persze az atomismusban nem lehet szó, hiszen az éppen végtelen számú létezőt vesz fel. De ezek azonos minőségűek: a lét egységének helyébe a minőség egysége kerül. Ez a lényegbeli hasonlóság a monas és a *Causa*-beli substantia között érteti meg véleményünk szerint, hogy Bruno a parmenidesi egység tanáról úgy térhetett át monadologiai elméletére, hogy álláspontja megváltozásáról nem volt világos tudata.

S hogy a philosophus mennyire összhangban érezte magát önmagával, kitűnik éppen abból, hogy pluralistikus világképében is főnntartja tanítását a mindenség egységéről. A monasokat egyesítő kapocs pedig ugyanaz a tényező, a mely a *Causa*-ban minden élet és czélszerűség kútforrásaként szerepelt: a világlélek. De akkor fölmerül a kérdés: milyen viszonyban látja a philosophus a világléleket az egyéni lelkekkel? Vajjon gondolkodásában a világlélek is elemekre bomlik-e, mint a világmateria, a hogy az egységes substantia atomokra oszlásának következetes végiggondolása követelné? Ez esetben az individualis

lelkek önállóan léteznének, s ha a philosophus azokat egységbe kapcsoló világlélekről szól, úgy ezt csak tőlük külön és rajtuk kívül levő tényezőnek képzelheti; functióját pedig talán olyannak lehet gondolni, mint a milyen Leibniz tanításában a világharmoniát eleve meghatározó világt teremő művésze. Avagy a világlélek nem bomlik elemekre, hanem mint egységes egész él és hat az egyéni lelkekben? Ez esetben a monasok életét egy mindent átjáró áradat élethullámaiként kell felfognunk s akkor az egység megértéséhez nincs szükség oly mesterkélt magyarázó tényezőre, mint a milyen a leibnizi praestabilita harmonia. Melyik felfogást vallja mármost Bruno az ő monadologiájában? Bajos volna erről biztos véleményt alkotni, ha nem volnának segítségünkre a philosophusnak ugyanebből a korból való posthumus művei, a melyeknek mind kiadását, mind első magyarázatát Felice Toccónak köszönhetjük.¹ E művekből kitűnik, hogy Bruno a világlelket mindig egységesnek gondolta. Az egyéni lelkek nem részei a világléleknek, mint a hogyan az anyagi atomok részei a világmateriának, hanem működései a mindig és mindenütt egész világléleknek. Ez a felfogás néhány hasonlatból világlik ki legjobban. Az egyik szerint „a világlélek akként hat át mindent és benne van mindenben, hogy semmivel nem vegyül, semminek a substantiájába át nem megy, sem pedig semminek a substantiáját magába át nem hasonítja, — valamint a fény is akként sugározza át az aethert, hogy ennek semmiféle minőségét föl nem veszi“.²

¹ L. különösen *Lamp. trig. stat.* és *De rerum princ., Opp. lat.* III.; v. ö. Tocco, *Le opp. ined. di G. B.* 66. s kk.

² *Lamp. trig. stat.* id. h. 56.

Egy másikban a philosophus a világlelket a tükröződő naphoz hasonlítja. Ha csupán egyetlen tükör léteznék, ebben a napnak csak egyetlen képét lehetne látni; de ha ez a tükör számtalan darabra zúzódna széjjel, a számtalan törmelékben a napnak végtelen számú képét láthatnók, még pedig valamennyiben egész képét a napnak, noha némelyikben a kép homályos vagy majdnem felismerhetetlen volna.¹ Megismétli a philosophus a *Causa* egyik hasonlatát is: a hangot, ha az egész világtéren át tudna hatolni, mindenütt egészen lehetne hallani.³ Mind a három hasonlat a világlelékek osztatlan egységére, önmagával való azonosságára utal. Egyedül a világlelék örökké megmaradó, halhatatlan, az egyéni lélek neki csak muló nyilvánulása vagy hatása: felvetődő hullám, a mely újra elmerül, kigyúló fény, a mely újra elalszik. De ha Bruno így fogja fel a világlelket, akkor monadológiája úgyszólván derékban kettétörik. Mert ha csak az anyag bomlik fel legkisebb elemekre, a lélek pedig osztatlan egység, akkor már nem egy, hanem két substantiával állunk szemben. Csupán az anyagi substantiának létformája a sokaság, a szellemi- vagy a lelkié megmarad az egység.

De a brunói monadológiának épp ebben az ellentmondásában vagy következetlenségében egy belső ellentét jut kifejezésre, a mely természetszerűen fennáll a renaissance culturájának két uralkodó tendenciája, az universalismus és az individualismus között. Egyrészt a renaissance-ember a világ valamennyi

¹ U. o. 59.

² U. o. 57.; v. ö. G. B. Párb. 55.

jelenségét egymással rokonnak vagy azonosnak igyekeznek fölfogni; az emberben és a természetben, égen és földön ugyanazokat az alkotóelemeket, ugyanazon erők működését keresi. Ennek az azonosító látásnak philosophiai formulája a minden különbség nélkül való egységes substantia. Másrészt éppen a renaissance-emberben jelentkezik először erős érzék a jelenségeknek különböző és individualis vonásai iránt. Ez az egyénítő felfogás abszolút formát ölt abban a philosophiai elméletben, a mely az egész mindenséget oszthatatlan, önálló, legkisebb elemekből összetettnek gondolja. Brunóban elevenen hatott mind a két tendentia. A *Causa*-ban az universalistikus, az utolsó latin művekben az individualistikus az uralkodó. De az utóbbiakban, mint az egységes világlélek eszméje mutatja, az universalismus is érvényesül. A két ellentétes tendentia harmoniájának valamilyen philosophiai formuláját hiába keressük Brunónál. A monadologia alapgondolatát nem tudta a philosophus az egységes világlélek eszméjével logikailag kielégítő kapcsolatba hozni. De nem is kísérelte meg, mert meg sem érezte köztük az ellenmondást.

B) Bruno vallásphilosophiája.

Brunónak a vallásra vonatkozó gondolatai különböző művekben elszórva, inkább alkalmi megjegyzésekben, mint részletes, beható elmélkedésekben maradtak reánk. A vallásphilosophia kérdései sohasem tulajdonképeni célja vizsgálódásának, inkább csak metaphysikai és ethikai problémákkal kapcsolatban érinti azokat. Vallásphilosophiai alapeszméjéről, Isten immanentiájáról, már az előbbi fejezetben szoltunk.

A belőle folyó eszméknek nem adhattunk helyet amaz összefüggésben; de mivel oly felette jellemzők a brunói gondolkodásra, nem is mellőzhetjük ennek rendszeres tárgyalásában. Az alábbi fejtegetések tehát bizonyos tekintetben kiegészítik, teljesebbé teszik a már fent érintett eszmekört; innen van, hogy ez a fejezet mindjárt a metaphysikáról szóló után következik. A nyilatkozatok alkalmoszerűsége, valamint a philosophusnak pillanatnyi hangulatoktól függő, rhapsodikus természete eleve tág ajtót nyit ingadozásoknak és ellenmondásoknak. Ehhez járul a Bruno tartózkodása is néha a tárgy kényes volta miatt. A lelki békéjéért aggódó philosophus egyszer akként nyilatkozik, hogy épp úgy fél a theologia ellenségének látszani, mint annak lenni.¹ Mindamellett, ha az egész brunói gondolatösszefüggést tartjuk mindig szem előtt, több-kevesebb határozottsággal kibontakoznak itt is a philosophus uralkodó eszméi. Ezeket három pont körül csoportosítjuk. Vizsgálni fogjuk Bruno felfogását Istenről, a vallás mivoltáról és a positiv valóságok értékéről.

I.

Bruno istenfelfogását már metaphysikájának tárgyalásakor kellett érintenünk. Úgy láttuk, hogy a pantheismus nála már az első latin művekben jelentkezik, ámbár helyét még Isten természetfelettségének újplatonikus képzetével kell megosztania. Az olasz párbeszédekben a pantheistikus gondolat teljes érvényre jut; a *De la causa* elmélkedéseinek végső eredménye Istennek bennerejlése a természetben, azonossága a

¹ *Opp. it.* I, 225. (*G. B. Párb.* 86.)

mindenséggel. Ez a felfogás szerintünk Brunónak egész további gondolkodására jellemző s e véleményünket a philosophusnak későbbi műveiből vett idézetekkel igyekeztünk megerősíteni. Ha most újra visszatérünk e kérdésre, az azért van, mert a magyarázók közül többen, köztük újabbak is (pl. Intyre), nem a pantheismusban látják Bruno istenfelfogásának végső stadiumát. Úgy tartják, hogy Bruno későbbi latin műveiben a pantheistikus gondolat újra theistikus fordulatot vett, akár úgy, hogy a philosophus Isten immanentiájának tanításától áttért vagy visszatért az újplatonikus transcendentia álláspontjára, akár úgy, hogy a mindenséggel azonos istenség eszméje egy tudatos személyiség istenképzetének adott helyet. Tagadhatatlan, hogy a kérdéses művekben elszórt idevágó nyilatkozatok között találunk olyanokat is, a melyek e theistikus értelmezést látszólag igazolják. S nem is megyünk sokra, ha ama nyilatkozatokkal másokat állítunk szembe, a melyek a brunói felfogásnak pantheistikus értelemben való magyarázatára kényszerítenek. A philosophusnak nem mindig szabatszágra törekvő kifejezésmódja mellett nem igazodhatunk el a tárgyat csak alkalmyszerűen érintő egyes nyilatkozatokból. Biztosabb alapot nyújt Brunónak *Summa terminorum metaphysicorum* című műve. Ez egyik legutolsó brunói műnek *De Deo seu Mente* (Istenről vagy a Szellemről) című nagy fejezete rendszeresen tárja elénk a philosophusnak Istenről való felfogását. Ha valahonnan, úgy ebből olvashatjuk ki végső álláspontját a szóbanforgó kérdésre nézve.

Véleményünk szerint mármost az itt kifejtett felfogás nem mutat lényeges változást az olasz párbeszédekével szemben, inkább bizonyos schema szerint

való részletezése a *Causa*-ban megismert pantheistikus isteneszmének. Ebben mint láttuk, két mozzanat van: Isten az abszolút lét és az abszolút érték. A *Summa* szerint is Isten egyrészt „a lét egyetemes substantiája, a mely által minden van; a lényeg, minden lényeg forrása, a mely által minden dolog az, a mi; bensőbben van minden létezőben, mint a mennyire mindegyiknek saját formája és természete lehet. Mert valamint a természet minden dolog létének alapja, úgy mindegyik dolog természetének mélyebb alapja az Isten“.¹ De másrészt Isten az abszolút igazság és jószág, forrása minden igaznak és jónak.² Isten továbbá végtelen is, még pedig intensív értelemben végtelen teremtetőerő, a mely egy extensív anyagi végtelenségben fejti ki hatását; végtelen tevékenységben a jelenségek végtelen változatosságának ad létet, a melyek egy abszolút tökéletességű világegyetemet alkotnak.³ Mivel végtelen, azért egy; első és utolsó; önmagának oka és célja; nincs hozzá hasonló és nincs ellentétje; mozdulatlan, mert nincs hova mozognia; mindenütt és minden időben jelenvaló, mert minden dolog lényege.⁴ Mint minden létezőnek alapja, azaz mint maga az abszolút lét: végtelen egység; a legegyszerűbb, nincs benne különbözőség; a mi a dolgokban kifejtett, elkülönült, különböző, benne egy s ugyanaz; maga az egység és azonosság.⁵ Benne szabadság és szüksé-

¹ *Opp. lat.* I, IV, 73., *Substantia*.

² *U. o.* 74., *Veritas*; 75. *Bonitas*.

³ *U. o.* 76., *Quantitas, Qualitas*; 77., *Perfectio*; 79., *Actio*.

⁴ *U. o.* 82., *Finis*; 83., *Contrarietas*; 87., *Prius et Posterius*; 91., *Per se*; 93., *Motus*; 95., *Ubi*; 96., *Quando*; 97., *Comparatio*.

⁵ *U. o.* 88., *Simul*; *Idem*.

gesség azonosak; akarata maga a szükségesség, hiszen nem determinálhatja rajta kívül semmi, mert egy.¹ S így tovább.

Bizonyos, hogy itt-ott a *Summa*-ban is találkozunk még Isten természetfölöttiségének gondolatával s olykor a philosophus mint világteremtőről szól róla. De a szokásos kifejezésmódok szórványos felbukkanása nem másítja meg az egész mű naturalistikus jellegét. Annál kevésbé, mert a philosophus nem mulasztja el, hogy rámutasson a különbségre a theologiai és a philosophiai hit között s hogy a természetfölötti elveket és természetfölötti czélt amannak körébe utasítsa.² Istennek a világhoz való viszonyát igen jellemzően a kölcsönös bennefoglalás fogalmával jelöli. „Az istenség magában foglal mindent, de úgy, hogy bennefoglatatik mindenben; . . . magábanfoglalás egyértelmű a másban foglaltatással.”³ S minden kétséget kizáró világossággal találjuk jelezve Isten immanentiáját a fejezet legvégén: „A természet vagy maga Isten, vagy az isteni erő a dolgokban”.⁴ Bruno istenfelfogása így mindvégig egységesnek mutatkozik. Az utolsó formula lényegre nézve azonos A *Spaccio*-belivel: *natura est Deus in rebus* — a természet a dolgokban jelenvaló Isten.

II.

A mint természet és istenség egybefolynak Bruno számára, úgy a philosophia és a vallás sem válnak külön, hanem philosophiája az ő vallása és vallása az

¹ U. o. 95., *Necessitas*.

² U. o. 100., *Fides*.

³ U. o. 98., *Comprehensio*.

⁴ U. o. 101., *Evidentia*.

ő philosophiája. Az ész autonómiáját valló philosophusnak nincs külön tudományos és külön vallásos lelkiismerete. Csak egy szempont lehetséges számára: a természetes észé; ez az ő kiváltsága, ez teszi őt philosophussá; philosophiai meggyőződése annyira kitölti lelkét, annyira kielégíti vallási szükségleteit is, hogy mellette nem jut hely külön vallási meggyőződésnek. Némely nyilatkozata úgy hangzik ugyan, mintha philosophiája kizárná a vallási elemet. Így a *Causa* beszélgetéseinek elején is kijelenti Teofilo—Bruno, hogy az istenséget, mivel számunkra megközelíthetetlen s legfeljebb csak távoli hatásai ismerhetők meg, nem akarja belevonni fejtegetéseibe. „Jó lesz“, úgymond, „ha tartózkodunk ily magas tárgy megbeszélésétől.“¹ De a valóságban, mint láttuk, a philosophus nem oly tartózkodó. Ha kritikai érzéke kitűz is határokat a megismerő-erőknek, a megértés szenvedélye túlhalad rajtok. A mindent átfogó és mindent áthatni vágyó gondolkodás a legmagasabb tárgy elől sem riad vissza. Nem is a tárgy az, a mi Bruno szerint a philosophiát megkülönbözteti a vallástól, a philosophust a theologustól, hanem a sajátos szempont, a melyből az egyik is, a másik is tárgyat tekint.

A szempontok e különbségét világosan kifejezi a philosophus a *Causa* negyedik dialogusában. Azt mondja itt Teofilo: „Föltéve tehát, hogy számtalan egyed van: végül minden egy, és ennek az egységnek megismerése célja és határa minden philosophiának és természetszemlélődésnek; a magasabb szemlélődés, a mely túlmegy a természet határain s a nem hívónek lehetetlen és semmis valami, a mellett megmarad saját

¹ *Opp. it.* I, 170. (G. B. Párb. 39.)

határain belül.“ Dicsono: „Igaz; mert odáig csak természetfölötti, nem pedig természetes világossággal lehet emelkedni“. Teofilo: „Az nincs meg azokban, . . . akik az istenséget nem a végtelen világon és végtelen dolgokon kívül keresik, hanem azon belül és ezekben“. Dicsono: „Úgy tetszik nekem, hogy egyedül ebben különbözik a hithű theologus az igazi philosophustól“.¹

Tehát a philosophus is keresi Istent, mint a theologus. Csakhogy amaz a természetben belül keresi, emez rajta kívül. Amaz a természetes világosságra támaszkodik, emez a természetfölöttire. Bruno elvben megengedi, vagy legalább nem tagadja a philosophia mellett a vallási kinyilatkoztatást, a „magasabb szemlélődést“; de ennek csak a hívő szempontjából van értéke és jelentősége. A philosophus nem tud vele mint kezdeni, úgyszólván nincs érzéke számára. A magasabb szemlélődés, ha lehetséges is általában, a philosophusnak olyan, mintha nem volna. A világot teremtő, a világon kívül a maga fenségében trónoló, absolut istenség nem az ő istene. Mint a *Spaccio*-ban mondja: „Amaz Istennek, mint absolutnak, nincs semmi köze hozzánk; hanem csak a mennyiben a természet hatásaiban nyilatkozik meg s ezekhez közelebb férkőzik, mint maga a természet, létezik számunkra“.² De ezt az istenséget, Bruno szerint, csakis a természetes ész világossága pillantatja meg az emberrel; ez nem a hit, hanem a philosophia Istene. A philosophusnak a philosophiáján kívül nem lehet más vallása.

Ezek után az sem lehet kérdéses, hogy milyen Bruno állásfoglalása a „kettős igazság“ tanával szem-

¹ U. o. 232. (U. o. 92—93.)

² *Opp. it.* II. 179.

ben.¹ A természetes világosság elvei szerint való igazság és a hit világossága szerint való igazság között Bruno nyilván csak az elsőt vallhatja a magáénak. Ha rajta kívül más, „magasabb“ forrásból eredő igazságról is szól, akkor csak hagyományos és kora gyakorlatában is elfogadott megkülönböztetéssel él, de ennek nincs tanítására semmi kihatása. Hiszen a „magasabb szemlélődés“, mint látjuk, a nem hívőnek, vagyis a természetes ész alapján okoskodónak „lehetetlen és semmis valami“. Éppen ezért csak udvariassági nyilatkozatként hat, ha Bruno egyszer a theologiai igazság magasabbrendűségéről szól, úgy hogy annak a philosophiai magát alávetni kénytelen. „Értelmes theologusok“, mondja Dicsono a *Causa*-ban, „mindig meg fogják nekünk engedni a belátáson alapuló kutatást, bármily messzire terjedjen is, csak ne ellenkezzék az isteni tekintélyvel, hanem vesse alá magát annak“. Teofilo: „Ilyen az enyém s ilyen is lesz mindig“.² Ám a gyakorlatban a philosophus magatartása nem igazolja ezt az engedelkeny felfogást, inkább azt lehet mondani, hogy nála a theologiai igazság a philosophiai után igazodik. Valóban Bruno gondolkodásmódjára e kérdésben épp az a jellemző, hogy a vallási dogmákat rationalisálja, a mennyiben azokat philosophiai igazságok symbolumaiként értelmezi. A philosophiának és a vallási dogmának így ugyanaz az igazságtartalma van, de ezt az azonos tartalmat emez képletesen, amaz a fogalom teljes világosságával fejezi ki.

Hogy ez mennyire más, mint a kettős igazság,

¹ E tanra nézve l. fent 49 és kk.

² *Opp. it.* I, 225. (*G. B. Párb.* 86.)

ezt egy példa mutatja legjobban. Pomponazzi, mint fennebb láttuk,¹ a lélek halhatatlanságára nézve úgy okoskodott, hogy philosophiai szempontból, Aristoteles kétségbevonhatatlan elvei alapján, a lélek halandó; mint hívő azonban elfogadja az egyház tanítását, hogy a lélek halhatatlan. Bruno a velencei törvényszék előtt a lélek halhatatlanságát vallja; de ezt nem az egyéni lélekre vonatkoztatja, hanem az egyetemes szellemre, a mindent átható és éltető világlélekre, a mely a folyton változó és megújódó alakulatokban nyilatkozik.² A különbség a kétféle álláspont között szembeszökő. Pomponazziúál valóban két különböző igazsággal van dolgunk, a mely egymással homlok-egyenest ellenkezik s egymást kizárja. Brunónál csak egy igazság van, ezt a vallási dogma inadequat, a philosophia adequat módon fejezi ki. A philosophus így souverain értelmezője a vallási dogmának; az ebben homályosan lappangó igazságot fölfejt és világossá teszi. Ez az észszerűsítés pedig egyik jellemző tünete annak a rationalismusnak, a melyet fennebb ismertünk meg, mint általában észlelhető vonását a renaissance culturájának.³

A philosophus vallási szükségleteinek kielégülését philosophiájában találja; ezzel egybevágna azok a nyilatkozatok is, a melyek Brunónak csak általános vonásokkal rajzolt, de annál szembeszökőbb vallási eszményét tárják elének. A transcendens elem ebből úgyszólván teljesen hiányzik. A vallás mivoltára eszmélve, a philosophus nem hagyja el a maga talaját;

¹ L. 52. l.

² L. fent 146. l.

³ L. 33 és kk.

nem hivatkozik valamilyen különös megvilágosodásra, vagy kinyilatkoztatásra; csak rámutat világszemléletének oly mozzanataira, a melyekből a vallási felemelkedés forrásai fakadhatnak. Különösen két alapvonás tűnik fel Bruno vallási eszményén. Az egyik a *természetesség*. A közkeletű, anthropomorphikus istenfogással szemben Bruno a végtelen természetben, ennek örök teremtő folyamatában és sérthetetlen törvényszerűségében keresi az istenséget. Így olvassuk utolsó nagy tankölteményében: „A legtökéletesebb emberhez méltó felfogásmódot követjük, ha az istenség és a természet fényét és benső egybeolvadását . . . a mindenhatóság fenséges várában, az aether mérhetetlenségében, a végtelen természetnek kimeríthetetlen tenyészőképességében keressük”.¹ S ugyanígy e mű legvégén: Istent ne a kicsinyes emberi dolgokban keressük, hanem „a természet sérthetetlen törvényében, . . . a lélek áhitatában, a nap fényében, a mi természetanyánk méhéből fakadó dolgok szépségében, a legfőbb elv igaz képében, a mint ama számtalan élőlény arculatában tárul elénk, a mely az egyetlen ég mérhetetlenségében ragyog, él, érez, gondolkodik s az Egy legjobbnak és legfenségesebbnek ujjongva tapsol”.² Ezek az idézetek — s hozzájuk még több hasonlót fűzhetnénk — azt is sejtetik, hogy milyennek fogta föl a philosophus a vallási élménynyé lett természetszemléletet. A természet nem szenttelen, hideg contemplatio tárgya. A benne elmerülő lélek áhitattal telik meg, a mindent átfogó végtelennek fensége az alázatos tisztelet érzését kelti.

¹ *De immenso*, *Opp. lat.* I, I, 205.

² *U. o.* *Opp. lat.* I, II, 316.

De ez a lélekállapot nem nyomasztó és lenyűgöző, hanem gyönyörteljes és fölemelő. Mert a lélek megtartottságába beleolvad a mindenség szépségének gyönyör-érzete, az áhitatban a világharmonia keltette csodálat és öröm érzése reszket. Az istenséget a természetben szemlélő léleknek ebben van a vallásos ihletettsége.

Egy másik alapvonása Bruno vallási eszményének a *humanitás*. Így jelezzük annak azt az ethikai mozzanatát, hogy minden korlátozás nélkül a legáltalánosabb emberszeretetet hirdeti. A szeretet evangéliuma ugyan a pozitív vallásoknak is legértékesebb erkölcsi tartalma; de Bruno tanításának épp az a különös jelentőséget, hogy azt a nagyon is fájdalmasan tapasztalt felekezeti gyűlölséggel szemben hangoztatja. A mikor a türelmetlenség véres orgiáit üli Európa-szerte s az emberek a vallás nevében irtják egymást, — a philosophusnak a vallásfelekezetek különbsége fölött az ember jelenik meg szeme előtt. Az általános szeretet igéjének emelkedett kifejezését találjuk a Rudolfnak dedikált mű Ajánlásában.¹ A viszályt hintó felekezeti szellemnek tudja be Bruno, hogy az ember távolabb áll az embertől, mint a többi lénytől, s nagyobb ellensége a maga felebarátjának, mint minden más élőlénynek, a pártoskodás és gyűlölködés közepett pedig eltiporva hever a sokat hangoztatott szeretet törvénye; az a törvény, „a mely... Istentől, valamennyi nemzet atyjától származik, a mely összhangzásban a természet egyetemességével, általános emberszeretetet hirdetve azt tanítja, hogy még ellenségeinket is szeressük, hogy ne vadállatokhoz és barbárokhoz legyünk hasonlók, hanem annak képéhez idomuljunk, ki egyformán

¹ L. fent 123—124.

engedi felkelni napját jók és rosszak felett és egyformán hullatja kegyeinek esőjét igazakra és nem igazakra“.¹

Önkénytelenül is a XVIII. század ama gondolkodói jutnak eszünkbe, a kik erkölcstani mozzanatában látták a vallás lényegét s az embereket elválasztó vallási korlátok ledöntésén fáradozva, szüntelenül hangoztatták, hogy mindnyájan egy Isten gyermekei vagyunk, — a mint ez legbeszédesebben Lessing Náthánjában öltött örökbecsű költői alakot. Ámde ha e tisztultabb emberfelfogással Bruno meg is előzte századát, mégis helytelen volna a XVIII. század értelmében vett „felvilágosodott“ deista gondolkodót látni benne. Mert nem is szólva arról, hogy Bruno vallási felfogása sohasem higgadt le és állapotodott meg annyira, hogy egy bizonyos kifejezéssel teljesen jellemezhető volna, a józan racionalistákkal szemben metaphysikai és mystikus szükségletek is háborgatták lelkét s épp e szükségletekre utal vallási eszményének az a mozzanata, a melyet fennebb a természetesség szóval jeleztünk. De ezenfelül elválasztja őt a felvilágosodás korának gondolkodóitól még egy másik fontos körülmény: philosophikus vallása mellett jelentőséget tulajdonít a hagyományos vallásoknak is, sőt bizonyos szempontból éppen nélkülözhetetleneknek tartja azokat.

Miben van a positiv vallásoknak e nélkülözhetetlensége? Mily szerepet juttathat nekik a philosophus, a ki maga philosophiájában találja meg vallási szükségleteinek kielégülését? Láttuk, hogy bizonyos igazságértéket Bruno nem tagad meg a vallási dogmától, ezt a philosophiai igazság symbolumaként fogja fel. Ámde ezért a vallások még nélkülözhetők volnának,

¹ *Opp. lat.* I, III, 3—4.

hiszen a philosophus szerint az igazság csak a philosophiában tárul fel teljes-tökéletesen. A positiv vallásokat csak az teheti szükségessé, hogy oly feladatot teljesítenek, a melyben a philosophia nem vetekedhetik velök, sőt a melyet éppen a philosophiával szemben kell teljesíteniök. Ez a feladat: a népek nevelése. A renaissance gondolkodónak jellemzően aristokratikus vonása nyilvánul meg e felfogásban. A teljes, a philosophiai igazság csak a kiválasztottaknak való; a tömeg kezében a színigazság elferdül, megromlik s erkölcsi károk okozója lesz. A népek erkölcsi nevelésére, nyers ösztöneik fékezésére szolgál a vallási hit. De épp az a felismerés, hogy más a rendeltetése a természetes ész tanításának s más a positiv vallási hitnek, lehetővé teszi Bruno szerint a békét a philosophia és a theologia között. „Nekünk“ olvassuk az *Infinito*-ban, „nyugodtan megengedhetik, hogy használjuk az igaz tételeket, a melyekből nem akarunk levonni más következtetést, mint a természet igazságát és teremtetője fenségét, s a melyeket nem a nagy tömeg számára állítunk föl, hanem csak a művelteknek, kik helyesen tudják értelmezni fejtegetéseinket. Ebből az elvből magyarázható, hogy az igazán tudós és vallásos theologusok sohasem nyilatkoztak a philosophusok szabadsága ellen, az igaz, művelt és jóerkölcsű philosophusok meg mindig jóindulattal voltak a vallások iránt; mert ezek is, amazok is tudják, hogy a hit szükséges a nyers népek nevelése szempontjából, a melyeket kormányozni kell, az észbeli bizonyítás meg a gondolkodó embereknek való, a kik tudják kormányozni magukat és másokat.“¹

¹ *Opp. it.* I, 295. (*G. B. Párb.* 162.)

A positiv vallások népnevelő functiójának gondolatát tükrözi az a brunói felfogás is, hogy a szentírás nem természettudományos igazságok forrása, hanem azt csupán cselekedeteinket szabályozó erkölcsi tanítások tárházaként kell tekinteni, — oly gondolat, a mely később a spinozai *Tractatus theologico-politicus*nak is egyik vezéreszméje. Mikor a *Cena*-ban a beszélgetők egyike a föld forgásának tanítása ellen akként érvel, hogy az ellenkezik a szentírással, holott az csalhatatlan felsőbbrendű intelligentiáktól származik, Teofilo, az új igazság hirdetője, ilyenformán felel. Ha az isteneknek úgy tetszett volna, hogy ki nyilatkoztatásaikban ne csak gyakorlati szabályokat közöljenek velünk, hanem természettudományos elméletekre is kioktassanak, akkor ily kérdésekben inkább a hit tanítását fogadnám el, mintsem, hogy a magam okoskodására támaszkodnám. Ámde a szent könyveknek nem az a céljuk, hogy eszünknek természettudományos demonstrációkkal és speculációkkal szolgáltassanak, — ezt átengedik a philosophiának; hanem értelmünkhöz és akaratunkhoz fordulva erkölcsi törvények által cselekedeteinket akarják szabályozni. Minthogy pedig csupán ez a cél lebeg az isteni törvényhozónak szeme előtt, egyébként nem törődik azzal, hogy szavai összhangban legyenek a természettudományos igazsággal. Ennek megállapítását a contemplatív emberekre bízza; viszont ha a néphez szól, ennek gondolkodás- és beszédmódjához alkalmazkodik, hogy minél jobban megértesse azt, a mi a fődolog.¹

A nyers népek nevelése — ez a cél érteti meg, hogy a philosophus néha még helyeslő szókat is talál

¹ *Opp. it.* I, 86.

azok számára, a kik a természetes ész belátásait vonakodnak magukévá tenni és terjeszteni. Mert az igazság, úgy mond, ha hamisan értelmezik, vagy rosszindulatúan értékesítik, veszedelmes lehet a társadalomra és ellenkeezhetik a törvények céljával, úgy hogy nagyobb kár származhatik abból, ha a tömeg elé tárják, mint az ellentétes tanításból. Ezért dicséri Bruno azokat a theologusokat, a kik nem fogadják el a világ végtelenségére vonatkozó következtetéseket. Ezek a theologusok ugyanis okos körültekintéssel észreveszik, hogy a tudatlan nép az isteni hatás szükségszerűségével nem tudja összeegyeztetni az akaratszabadságot s a méltóság és érdem szerint való igazságszolgáltatást, ezért aztán bizonyos végzetbe bizakodva, vagy miatta kétségbeesve, szükségkép a legbűnösebb életmódot folytatja.¹ S ugyanebből az okból a lélek halhatatlanságát és a másvilági életet a természetes ész szerint értelmező philosophus korholja azoknak az eljárását, akik ezt a philosophiai tanítást a sokaság elé viszik; „mert ha ezt az örök pokolkinokban való hittel is csak nagynehezen lehet a bűnöktől visszatartani és erényes tettekre ösztönözni, mi volna, ha abban a meggyőződésben élne, hogy a heroikus és emberséges tettek jutalmazása, a bűnök és gatzettek büntetése nem is függ oly szigorú megítéléstől“.²

III.

Ámde ha Bruno a pozitív vallásoknak bizonyos szempontból feltétlen értéket tulajdonít is, mégsem tartja valamennyit egyformán értékesnek. A philo-

¹ *Opp. it.* I, 293. (*G. B. Párb.* 161.)

² *Er. fur.*, *Opp. it.* II, 301.

sophus elvégre is nemcsak az elmélet objectív távolából szemlélte a vallásokat, hanem szemtől szembe látta felekezeti villongásoktól izgatott korának vallási életét s közvetlenül érezte ennek concret hatásait az egyénre és a társadalomra. Innen van, hogy értékbecslésében igen különböző indítékok érvényesülnek s hangja is az idevágó megjegyzéseiben a legsubjectivebb és legszenvedélyesebb, s közöttük sűrűn ellentmondásokra is akadunk. De ha a philosophus ítéletei nem állnak is mindig és mindenben elvi magaslaton, általánosságban mégis néhány vezető szempont érvényesülését lehet bennük észrevenni. Természetesnek látszik, hogy Bruno a maga vallási eszményéhez és philosophiájához méri az egyes vallásokat és felekezeteket. Ezek között tehát azoknak jut az elsőbbség, a melyek jobban testesítik meg a természetesség elvét s inkább szószólói a humanitásnak, az általános emberszeretetnek.

Ez érteti meg mindenekelőtt Brunónak nagy rokonszenvét az antik népek természetvallása, különösen az egyiptomiaké iránt.¹ A természet isteni életét valló philosophus a régi egyiptomiak állat- és növénycultusában a maga pantheismusának mintegy történeti igazolását látta. E pantheismus monistikus vonása és az egyiptomiak sokistenség imádása között a philosophus nem érez ellentétet. Mert ha azok imájukkal különböző tárgyakhoz vagy lényekhez fordultak is, ezekben nem különböző isteneket, hanem egyetlen istenségnek különböző nyilatkozásait tisztelték. Innen van, hogy győzelemért a nagylelkű Zeushoz sas formájában imádkoztak, a cselekvés bölcsességéért a

¹ *Spaccio* : u. o., 174 és kk.

bölcs Zeushoz kígyó formájában, árulás ellen a bosszú-
álló Zeushoz krokodilus formájában, s ugyanígy más
célokból más formákban, a szerint, hogy mily lény-
ben vélték az istenség megfelelő attributumát fel-
ismerni. Az sem szól a természettel azonos egyisten-
ség imádása ellen, hogy az isteneket különböző ne-
vekkel illették. E neveket ugyanis, Bruno véleménye
szerint, halandó emberekről vitték át az istenekre.
Mindenki tudja, mondja Bruno, hogy Zeus krétai
király, Venus gyönyörű cyprusi királynő, s ugyanígy
valamennyi isten halandó volt. Ha őket mégis istenek-
ként tisztelték, ennek az a magyarázata, hogy bennük
az istenség jelenvalóságát sejtették. Nem imádták
Zeust, mintha ő volna az istenség, hanem imádták
az istenséget, mintha Zeus volna. Mert látva egy
embert, a ki fenség, igazságosság, nagylelkűség által
kivált: azt hitték, hogy benne nagylelkű, igazságos
és jóságos isten lakik; azután pedig szokássá vált,
hogy az ily módon nyilatkozó istent magát is Zeus-
nak nevezzék. Így hát ugyanaz az istenség, a min-
dent termő és mindent fenntartó természet rejlik a
különböző nevű istenek mögött. „Az egyiptomiak fel-
fogása szerint csak egy az istenség, a ki valamennyi
dologban jelen van s a kinek, valamint számtalan
módon kisugárzik és nyilvánul, azonkép számtalan
neve is van, számtalan úton-módon . . . megközelíthető,
számtalan szertartással tisztelhető és imádható.“¹ S az
önmagával azonos istenség lappang a különböző korok-
nak és nemzeteknek különbözőképen nevezett istenei
mögött is. „Az örök isteneknek más-más korokban
és más-más nemzeteknél más-más nevük van.“² Éppen

¹ U. o. 178.

² U. o. 177.

ezért nem vét nagyot, a ki az egyptomiak vallásáról szólva Zeusról beszél, holott ez isten nevével csak a görögöknél találkozunk.

Az egyptomiak vallásának ily magasrattartásával függ össze Brunónak a zsidó nép és vallás iránt érzett s nem egyszer gyűlölködő kitörésekben nyilatkozó ellenszenve is. Alapos ismerője ugyan az ótestamentumnak, ezt sokszor idézi is a maga tanainak erősítésére; elismeréssel adózik az óhéber szellem nagy képviselőinek, a kiket „méltán mondtak és mondanak szenteknek, minthogy inkább égi és isteni, mint földi és emberi származásúak.”¹ A biblia könyvei közül Jób könyvét a legkiválóbb művek közé sorolja, mert tele van jó theológiával, természetességgel és erkölcsösséggel és csúcsa minden bölcseségnek.² Ez elismerő méltatás mellett azonban a semita szellemet a maga egészében mégis kárhoztatta a philosophus. Elítélően szól az apáért az ártatlan gyermekeket és az anyát büntető törvény kegyetlenségéről,³ s faji elszigetelődéséért, a többi népek iránt érzett megvetéséért a zsidóságot magát is megvetéssel sujtandónak mondja.⁴ Legnagyobb bűnéül azonban azt rója fel, hogy kezében megromlott az egyptomiak természetvallása s veszendőbe ment ama mélységes állat- és növénycultus, a melynek külsőséges formáitól az egyptomiak a valamennyi dologban rejlő istenség imádásához hatoltak előre. Nem minden ironia nélkül mutat rá arra, hogy a zsidók, ha bajba jutottak, mégis csak az egyptomiakat utánózva az állatimádás-

¹ U. o. 191.

² V. ö. *Cena, Opp. it.* I, 89. és *De magia, Opp. lat.* III, 431.

³ *Spaccio, Opp. it.* II, 135.

⁴ *Cabala, u. o.* 240.

hoz tértek vissza, mint például, a mikor az aranyborjú és a rézkigyó előtt hullottak térdre. Éppúgy, ha a szentnek, isteninek, áldottnak jelzéseivel akarták magukat megtisztelni, az állatok neveivel éltek; így a tizenkét törzs atyja is, a mikor végrendeletképen áldását adta fiaira, tizenkét állatnak neveivel illette őket. De istenüket is gyakran valamely állatnak vagy más természeti jelenségnek nevével szólították. Hányszor nevezik régi istenüket felébredt oroszlánnak, szálló sasnak, égő tűznek, zúgó vihar-
nak, hatalmas égzengésnek; azt pedig, a kit utódaik újabban ismertek meg, vérző pelikánnak, magányos madárnak, megölt báránynak? ¹ Mint látni, Bruno itt a zsidósággal egy kalap alá veszi a kereszténységet. Ez utóbbit általában annak elágazása- vagy folytatójaként tekinti s bár az emlékek és a kegyelet sokféle szálai fűzik a lelkéhez, lényegben mégis oly távolesőnek érzi vallási eszményétől, mint a zsidóságot. Innen van, hogy satirájának ostorát épp úgy suhogtatja az egyik, mint a másik fölött.

A maga egész kíméletlenségében jelentkezik ez ott, a hol Bruno a kereszténység csodahitét állítja pellengérre, mert benne a természet örök rendjének tagadását látja. Első tekintetre ez talán meglepő, hiszen Bruno maga sem ment korának csodás hiedelmeitől, erről legjobban a magiának az ő műveiben való nagy térfoglalása tanuskodik. Csakhogy a magia nem jelenti számára a természet törvényszerűségének megsértését, hanem bizonyos természeti hatásoknak rejtettebb és csak az avatottaktól ismert módon való felidézését, úgy hogy Brunónak a magikus behatás

¹ Spaccio, u. o. 182.

épp oly „természetes“, mint bármilyen a történésnek szükségszerű rendjébe illeszkedő jelenség. Ezért védi a philosophus az egyiptomiak magiáját is; ennek lényege ugyanis, mint a *Spaccio*-ban olvassuk, épp abban van, hogy ama régi bölcsek a természet titkos erőinek ismerete alapján férköztek a mindenütt lakozó istenséghez s ily módon nyertek el tőle minden kívánt jótéteményt.¹ De a kereszténység csodái Bruno szerint ellentmondanak a természet törvényszerűségének, méltatlan kicsinyeskedésbe vesznek s ellenkezvén minden észszerű belátással, a rest tudatlanságnak egyengetik útját. Ily értelemben pellen-gérezzi ki maró sarkasmussal Krisztus csodatételeit a tenger felszínét járó Orion alakjában. „Ezt“, mondja Momus az istenek tanácsában, „mert csodákat tud művelni s . . . úgy tud járni a tenger hullámain, hogy nem merül el, de még lába sem vizesedik meg; azután meg, mert bizonyára sok egyéb szép ügyeskedéshez is ért: küldjük az emberek közé s vele adjuk tudtukra akaratumkat és tetszésünket, elhítetvén velük, hogy a fehér fekete, hogy az emberi értelem, a hol valamit legjobban látni vél, vak; s hogy az, a mit az ész kiválónak, helyesnek és legjobbnak fog föl, aljas, bűnös és teljesen rossz; hogy a természet alávaló rima; hogy a természeti törvény gazság; hogy a természet és az istenség nem tudnak egy s ugyanazon jó célra összehatni, az egyiknek igazságossága nincs alárendelve a másik igazságosságának, hanem ellenkeznek egymással, mint a sötétség és a világosság; . . . hogy erkölcs, tudomány, erő, okosság, szépség, tekintély . . . természetes és

¹ U. o. 176. és kk.

Istentől megvetett adományok s csak azoknak valók, kik képtelenek nagyobb kiváltságokra, vagyis azokra a természetfeletti, az istenségtől eredő adományokra, mint a milyenek: ugrálni a vizek felszínén, megtánczoltatni a rákokat, bakugrásokat végeztetni a bénákkal, odahatni, hogy a vakondokok pápaszem nélkül lássanak, és számtalan egyéb kedves ügyeskedés. Meg fogja győzni ezzel az embereket, hogy a philosophia, minden szemlélődés és minden magia... csak bolondság; hogy minden heroikus tett csak gyávaság; s hogy a tudatlanság a legszebb tudomány a világon, mert fáradság nélkül szerezhető meg, a mellett még melancholiát sem kelt a lélekben.“¹ Egyik következménye tehát Bruno alapvető meggyőződéseinek, hogy a kereszténységben cultura-ellenes hatalmat lát, s ez a philosophus uralkodó fel fogása, noha a *Spaccio* egyik helyén a Krisztust személyesítő Centaurt teszi meg a mennyei oltár és templom papjának, „örök időkre, hacsak a végzet másképp nem rendelkezik“.²

Ha ezekben az értékelésekben az volt a mérvadó, hogy milyen közel érzi a philosophus az egyes vallásokat a maga természetphilosophiájához, vagy mily távol attól, másutt viszont erkölcsi szempont vezeti ítéletét. Röviden ezt úgy jelezhetjük, hogy egy vallás értéke attól függ, hogy mennyire állnak parancsai a közjó szolgálatában. Különösen a *Spaccio*-ban sűrűn találkozunk azzal a gondolattal, hogy minden vallási törvénynek csak az emberi közösségek érdekeinek szempontjából van értelme. Ha az istenek,

¹ U. o. 193—194.

² U. o. 209.

mondja Sofia, büntetéssel fenyegetik a bűnt és jutalmat ígérnek a jótettért, ez csak arra a rosszra és jóra vonatkozik, a mely az emberiségre háramlik cselekedeteinkből. Mert hiszen az isteneket nem érheti jó vagy rossz, az emberi cselekedetek ilynemű hatásai hozzájuk fel nem érnek. Éppen ezért méltatlan, ostoba és istentelen dolog azt hinni, hogy az istenek az emberek tiszteletét, félelmét, szeretetét és imádását a maguk érdekében keresik. Mert hiszen az ő dicsőségük már magában is teljes, kívülről jövő dicsőítés azt már nem gyarapíthatja. Parancsaik tehát egyedül az emberiség boldogságát, a közjót szolgálják.¹

Ennek az erkölcsi felfogásnak következménye, hogy Bruno a legnagyobb gyűlölettel sujtja a jócselekedetek dogmájának tagadóit, a protestánsokat. „Ó jaj“, kiált fel Saulino, „hogya odajutottunk, — ki tartotta volna lehetségesnek valaha — hogy olyan vallást részesítenek tiszteletben, a mely semmire sem becsüli, sőt hibának tartja a jócselekedeteket!“² Ha későbbi élményei enyhítették is a protestánsokról való ítéletét; ha Luthert mint új Herkulest és a protestáns Németországot mint a philosophiai szabadság hazáját ünnepli is: a *Spaccio*-ban mint végtelen nyomor okozóját jellemzi a reformatiót. Az ellene hangoztatott vádak hosszú sorának mintegy refrainje, hogy a jócselekedetek tagadásával és a széthúzás szításával az emberiség jólétét apasztotta, a helyett, hogy gyarapította volna. Az új tanok hirdetői, miközben a deformált vallást reformálni akarják, inkább elrontják

¹ U. o. 84.

² U. o. 83.

azt, a mi benne jó, s az egekig magasztalják, a mi benne hívságos és rossz. Vajjon tudnak-e más gyümölcsöt felmutatni, mint azt, hogy megszüntetik a társadalmi közösségeket, megbontják az egyetértést, fellázítják a fiúkat apáik, a szolgákat uraik, az alattvalókat feletteseik ellen, hogy a viszály magvát hintik el népek, nemzetek, társak, barátok közt s egyenetlenséget szítanak a családokban, városokban, államokban? Elérnek-e mást mint azt, hogy ajkukon a béke igéjével, a rombolás üszkét viszik el mindenüvé, a hova eljutnak? Az egyetértés az emberek közt sohasem volt kisebb, mint most, a mikor mindenkinek megvan a maga külön kátéja, mindenki kivetni- és gáncsolnivalót talál a más dolgában, sőt a legtöbb önmagával is egyenetlen, megtagadván ma, a mire tegnap esküdött. S nemcsak, hogy leszólják a jócselekedeteket s maguk nem dolgoznak másokért; de a mások munkáját sem becsülik: pusztulni engedik a templomokat, menhelyeket, kórházakat, iskolákat, a melyeket másoktól elraboltak.¹

Csak másik fele az éremnek, ha Bruno a jócselekedeteket védve a praedestinatio tana ellen száll síkra. Az a gondolat, hogy az ember élete és sorsa, hite és akarata előre meg van határozva, a legérzékenyebben sérti a philosophusnak az akaratszabadság eszméjére épülő erkölcsi felfogását. A gúny és a logika fegyvereit egyaránt viszi harczba a calvinismusnak amaz alapdogmája ellen s impulsiv temperamentumának egész türelmetlensége szólal meg végső conclusiójában. Ne bosszankodjanak a praedestinatio tanának hívei, mondja a *Spaccio*-ban, ha a jócselekedeteket

¹ U. o. 87. és kk.

némelyek szükségeseeknek tartják; mert hiszen ezeknek a sorsa, épp az ő tanításuk szerint, előre meg van határozva épp úgy, mint azoké, a kik az ellenkezőt hiszik, s nem lesz más, ha hitük megváltozik is. Ugyanebből az okból nem szabad ellenséggként gyűlölniök azokat, a kik nem hisznek nekik és őket gazoknak tartják, mert hiszen azáltal, hogy hisznek nekik és becsületes embereknek tartják őket, nem változtatják meg előre meghatározott sorsukat. Sőt az ő tanításuk szerint az embernek nincs is akarat-szabadsága, hogy az ő hitükre térjen. Viszont, a kik az ellenkezőt hiszik, Istennek tetsző s a világra jó-téteményként háramló dolgot cselekszenek, ha amazokat kipusztítják a föld színéről, „mert rosszabbak a hernyóknál és sáskáknál, meg ama háрпиáknál, a melyek nemcsak hogy semmi jót nem cselekedtek, de elpusztították és lábbal taposták még azokat a javakat is, a melyeket fölfalni nem tudtak, s megakadályoztak másokat is a jócselekvésben”.¹ E türelmetlen szavakat Bruno Londonban írta, a mikor még eleve-nek voltak benne genfi élményeinek emlékei. De ben-nük is föltetszik az elvi álláspont. A kirohanás tulaj-donkép annak a dogmának hívei ellen irányul, a mely a jócselekedetek szükségességét tagadva, a philo-sophus szerint a közjót veszélyezteti.

C) Bruno természetphilosophiája.

Bruno természetphilosophiája az egész brunói gon-golatrendszernek legbefejezettebb, legmegállapodottabb része. A philosophus eredetisége itt a legszembeszökőbb, teremtmőereje itt nyilatkozik a maga teljében. Egy

¹ U. o. 60—61.

nagyszerű intuitio világánál mintegy a természetre vonatkozó egész tudást veszi revisio alá, a hagyományt éppúgy, mint az új gondolkodók tanait, s merész kézzel rajzolja meg alapvonalait a modern természetszemléletnek, a melyet a következő emberöltők csak lassú hozzáéréssel tudnak magukévá tenni. Munkája kettős: negatív és pozitív, s philosophiai ereje épp oly nagy a réGINEK lerombolásában, mint az ÚJNAK fölépítésében. Az új tanok persze legszorosabban kapcsolatosak a kor tudományával, különösen astronomiájával. Bruno ennek a tudománynak philosophusa. A copernicusi elméletben rejlő philosophiai következményeket ő vontale a legnagyobb következetességgel. Innen van, hogy a brunói természetphilosophia elsősorban kosmologia. De ez egyúttal szerves összefüggésben van a brunói metaphysikával, úgy hogy éles határvonalat nem is lehet húzni a kettő között. Ugyanazok a göndolatmotívumok érvényesülnek mind a kettőben. Az az egységesítő tendentia, a mely a metaphysikában az anyag és a forma, a természet és az istenség azonosításán keresztül a különbség nélkül való Egy eszméjéhez vezet, a természetphilosophiában akként nyilvánul meg, hogy a világegyetemet a philosophus homogén, mindenütt azonos alkatú és ugyanazon törvények alatt álló egységként fogja föl. Ebből a szempontból Bruno természetphilosophiája továbbfejlesztése és kiépítése, egyben próbája és igazolása is a metaphysikájában kifejtett monistikus felfogásnak.

A legfontosabb megismerés, az egész brunói természetszemléletnek mintegy alapja: a világegyetem végtelenségének eszméje. Belőle az új kosmológiának több más része önként következik s vele könnyen oldódik meg a régi világfelfogásnak sok mindenféle

ellenmondása. A világdimensiók határtalanságának eszméjét ennél fogva a philosophus igen szilárdan igyekszik megalapozni. Neki ugyan ez az eszme a legátlátszóbb igazság, belső intuición alapuló, közvetlen bizonyosságú meggyőződés; de a véges, gömbalakú világ-egyetem képzetéhez szokott elmék idegenül állnak vele szemben, azokat észokokkal kell számára meghódítania. És Bruno a legkülönbözőbb területekről vett érveket sorakoztatja egymás mellé, hogy az évezredek hagyományban elfogódott hitet megingassa. Ezek az érvek bizonyára nem hatnak mind egyforma meggyőző erővel, különösen a mai olvasóra nem. Egyes okoskodások talán mesterkéltnek tetszenek s a philosophus gondolatát olykor a theologiai kifejezésmód teszi homályossá. De e különösségeket megérteti a kor művelődésének állapota, s az érvek dynamikája mindjárt más képet mutat, ha a philosophus kortársainak lelkébe képzeljük magunkat. Néhány pontban összefoglalva következőkép adjuk itt ezeket az érveket.

Első helyen a tapasztalatból merített érveket említjük. Mit mondanak nekünk mindenekelőtt az érzékek a világegyetem végtelenségére nézve? Brunónak, bár többször hangoztatja a tapasztalat fontosságát, egyik alapmeggyőződése, hogy az érzékek tanubizonyossága magában nem kriteriuma az igazságnak.¹ Hiszen új világszemléletének tulajdonképeni kisarjasztója, a copernicus-i elmélet is, az érzéki látszatra letörölhetetlenül a megbízhatatlanság bélyegét ütötte. De általában is a philosophusnak nem az érzéki észrehevésből, hanem felsőbbrendű szellemi forrásokból foly-

¹ L. alább B. ismerettanát.

nak legértékesebb igazságai. Az érzékek tanuságának „csakis érzéki dolgokban adunk helyet, sőt még itt sem bízunk benne addig, míg nem erősíti meg az értelemre támaszkodó ítélet”.¹ Az érzéki tárgy csak sejteti, mintegy tükörben láttatja az igazságot, de a maga tiszta valósága szerint az igazság egyedül az érzékektől ösztönzést kapott értelemnek nyilatkozik meg. Természetes tehát, hogy a végtelenség eszméje is kisíklík az érzéki tapasztalat illetékessége alól. De ha az nem szól is a végtelenség mellett, viszont nem is ellenkezik vele. Igaz, hogy a világegyetem végtelenségét nem lehet tapasztalni; de épp oly kevéssé tapasztalhatjuk végeességét, épp úgy nem esik érzékeink alá az a határ, a melyen túl ne volnának világtestek, azaz a melyen kívül az üres van. Mert abból, hogy érzékeink bizonyos határon túl nem vesznek észre testeket, még nem szabad arra következtetni, hogy ott valóban nincsenek testek. Az érzéki észrevevés csak arról tehet tanuságot, hogy testek vannak, de nem arról, hogy testek nincsenek; hiszen az észrevevés hiánya nemcsak az észrevehető tárgy hiányának, hanem az érzékelőképesség fogyatékoságának is lehet következménye. Egyébként az érzéki tapasztalat is óva int attól, hogy a szemünk elé táruló látóhatárt a világegyetem határának tartsuk. Bárhol állok is, egy zárt gömb középpontjában látom magamat; de ugyanaz a hely, a mely egyszer középpontnak tetszik, másunnan nézve úgy tűnik, mintha a kerületbe esnék; ebből méltán arra lehet következtetni, hogy ha valamely más csillagban volnánk, ott is a világ középpontjában látnók magunkat, míg földünk onnan a világ

¹ *Inf., Opp. it. I, 280. (G. B. Párb. 150.)*

peripheriájához tartózonak tetszenék.¹ Ha pedig már az érzéki észrevevésről is el kell ismerni, hogy nem szól a végtelenség ellen, egyenesen mellette szól a belső tapasztalat. Képzeletünkben ugyanis egy térmennyiségtől mindig továbbhaladhatunk egy másikhoz, egy számhoz mindig hozzáadhatunk egy másikat s nincs az a határ, a melyen túl ezt az előrehaladást vagy hozzáadást ne folytathatnók. Mármost bizonyos megfelelőség van elménk működése és a természeti valóság, activ képességünk és e képesség tárgya között. Ha a világegyetem dimenzióinak gondolásában képzeletünknek semmi sem vet határt, akkor a világegyetem valósággal is határtalan.²

De az okoskodás egyenesen ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a világegyetemet végesnek gondolni képzetlenség. Mert ha ilyennek próbáljuk felfogni, azonnal felötlik a kérdés: mi van a világegyetemen túl? Ha azt felelik erre, hogy semmi, akkor a világegyetem nyilván a semmiben van, azaz sehol sincs, tehát nincs is. Ha azt mondják, hogy a világon kívül egy isteni lény van, Isten a tér, a melyben a világegyetem helyet foglal: akkor nem tudjuk megérteni, hogyan lehet egy testetlen és kiterjedés nélkül való lény a tér egy kiterjedt dolog számára. Ha meg úgy vélekedik valaki, hogy a hol semmi sincs, ott nincs sem tér, sem kívül, sem túl: erre azt lehet felelni, hogy lehetetlen elképzelni olyan felületet, szélt, vagy határt, a melyen túl ne volna test, vagy űr. Mert ha lehetséges volna, úgy ez a föltevés például ahhoz a képtelenséghez vezetne, hogy, ha valaki az égnek azon a képzelt határbolto-

¹ *De imm., Opp. lat. I, I, 217.*

² *Opp. it. I, 300. (G. B. Párb. 167.)*

zatán túl nyujtaná ki a kezét, ez nem a térben volna, nem volna sehol, tehát egyáltalában nem volna. Képzeletünk bármely terménnyiségtől más terménnyiséghez nemcsak képes, de kénytelen is továbbhaladni. Mert nincs az a határfelület, a melynél megállhatna s a hol ne kérdeznők, hogy mi van túl rajta. Lehetetlen tehát a világegyetemet végesnek gondolni; képzeletünk átszakítja látszólagos határait s továbbhúzza kiterjedésének vonalait minden irányban a végtelenig.¹

Ámde a philosophus gondolata még mélyebbre hatol: a világegyetem végtelenségének az isteni lét metaphysikai lényegében mutatja fel gyökerét. A végtelen kiterjedtség így másodlagos jelenség: hatása, kifolyása, nyilvánulása, képe a végtelen első oknak, őslétnek, istenségnek; extensiv kifejtettsége egy intensív, kifejtetlen végtelenségnek. A hagyományos tan hívei a végtelen első oknak véges hatást tulajdonítanak. Bruno szerint Istennek, azaz a teremtető természetnek végtelenségéből szükségkép következik az universumnak, azaz a teremtetett természetnek végtelensége is. Isten testetlen fensége testi módon csakis egy mérhetetlen, a tökéletesség számtalan fokozatát magában foglaló képmásban tükröződhetik; határtalan képessége csak határtalan testi valóságban nyilatkozhatik meg; lennie kell tehát végtelen sok individuumnak, a melyben ama lépcsőfokozat megvalósul; ezek az individuumok a csillagvilágok: a végtelen sok csillagvilág befogadására azonban végtelen tér szükséges. Az isteni mindenhatóság nem irigyli a létet a számtalan világtól; az isteni tevékenység nem lehet tunya; az isteni jószág, a mely végtelen sok dolgot tehet a

¹ U. o. 282. és kk. (U. o. 151. és kk.)

maga részesévé s egy végtelenségbe áradhat szét, nem fűsvénykedhetik, nem szorítkozhatik egy semmiségre, mert hiszen minden véges dolog semmi a végtelenhez képest. Az istenség bármely attributumának végessége az ő tökéletességén és fenségén ütne csorbát. Véges teremtetést tulajdonítani neki annyi, mint őt a nem-akarás vagy a nem-tudás vádjával illetni. Ha Istent végtelen hatás kifejtésére képesnek fogjuk föl, akkor a tőle függő világegyetemet is végtelennek kell tartanunk; viszont ha ezt végesnek tekintjük, úgy neki is csak véges és határolt activ képességet tulajdoníthatunk; „mert a milyen a valóság, olyan az akarat, olyan a képesség”.¹ A világ végtelensége az istenség metaphysikai lényegén alapuló postulatum.

Már ebből a gondolatmenetből kitűnik, hogy a világegyetem végtelensége erkölcsi postulatum is; azaz szükségessége a lét erkölcsi alapjából is folyik. E gondolat szorosan kapcsolatos Bruno optimistikus világérzésével, egyszersmind a maga szélsőségében láttatja velünk az ellentétességet a végtelenség eszméjének antik és modern értékelése között.² Az antik gondolkodás számára a véges volt a tökéletes, a végtelen a tökéletlen s Aristoteles is e felfogás alapján érvelt a világ végtelenségének gondolata ellen.³ Bruno szerint viszont az abszolút tökéletesség eszméje csak egy számtalan világot magábanfoglaló végtelenségben ölthet testet; mert hiszen egy véges világ csak a benne lévő végesszámú dolog tökéletességét foglalja magában, de nem a végtelen sok többi dologét, a mely

¹ *Opp. it.* I, 293. (*G. B. P.* 161.)

² V. ö. fent 60. l.

³ *De immenso, Opp. lat.* I, I, 302. és kk.

számtalan más világban lehetséges. Pedig — s ez Brunónak egyik alapmeggyőződése — a lét jobb, mint a nem-lét s egy végtelen tökéletesnek létezése jogosultabb, mint egy véges tökéletesé. „Ha megokolt, hogy legyen egy véges jó, egy határolt tökéletes: mennyivel inkább megokolt az, hogy legyen egy végtelen jó; mert a hol a véges jó helyénvaló és észszerű, ott a végtelen jó feltétlenül szükségképeni.“¹

A végtelen térben mármost a philosophus szeme számtalan forgó, keringő csillagvilágot pillant meg. A világegyetem végtelensége és a csillagvilágok számtalansága ugyanannak az intuitiónak két mozzanata s együttesen adják meg a brunói természetphilosophiának sajátos veretét. E viszony kifejeződik abban is, hogy ugyanazok az érvek támogatják és igazolják mind a kettőt, bár az érvek conclusiója a dolog természeténél fogva nem egyforma a kettőre vonatkozóan. Egyes érvekben a philosophus gondolata ez: a világegyetem végtelen, tehát számtalan világ befogadására képes; másokban viszont ez: a világegyetemnek végtelennek kell lennie, hogy számtalan világot befogadhasson. Kiviláglik ebből, hogy a világok számtalanságának gondolata különösen a két utolsó évrre, tehát ethikai és metaphysikai motivumokra támaszkodik. Azaz: minthogy egyrészt számtalan világ léte jobb, mint egyetlen világé; minthogy másrészt Istennek valamennyi attribútuma egyformán korlátlan, vagyis benne gondolat, akarat, képesség egybeesik, úgy hogy ha Isten gondolja a számtalan világot, úgy annak akar is, tud is létet adni: ezért a számtalan világ léte szükségszerű.

¹ *Opp. it.* 1, 286. (*G. B. Párb.* 155.)

Ezt a bizonyítást a legátlátszóbban a *De immenso* egy helye mutatja s ez annál figyelemreméltóbb, mert a philosophus itt, Spinoza módszerére emlékeztetően, az isteni lényeg mineműségéből egyes tételek során át „levezeti“ a csillagvilágok számtalanságát. I. Az isteni lényeg végtelen. II. A lét modusát a lehetőség modusa követi. III. A lehetőség modusát a cselekvés modusa követi. IV. Isten a legegyszerűbb lényeg, a melyben nem lehetséges semmiféle összetétel, vagy belső különbözőség. V. Ennek következtében azonosak benne lét, képesség, cselekvés, akarat . . . VII. Ennek következtében az isteni akarat nemcsak szükséges, hanem maga a szükségszerűség . . . IX. Szükségszerűség és szabadság Istenben egy, éppen azért nem kell félni, hogy, a mikor természetes szükségszerűséggel hat, nem szabadon hat: sőt ellenkezően akkor nem hatna szabadon, ha másképp hatna, mint a hogy a természet szükségszerűsége követeli. X. A képesség csak úgy végtelen, ha a végtelennek megvalósulása lehetséges . . . XIV. Jobb a lét, mint a nem-lét, méltóbb dolog a jónak létet adni, mint nem adni. A létezőt és igazat tételezni összehasonlíthatatlanul jobb, mint meghagyni a nem-létezőt, a semmit . . . XVI. Ha a végtelen képesség — akár extensiv, akár intensiv — nem valósul meg a létben, az annyi, mint valósággal végtelen rosszat tételezni, valamint hogy valósággal végtelen a tér is. XVII. Valamint ez a tér befogadhatja ezt a világot, úgy bármely más ugyanolyan s tőle miben sem különböző tér, ha hasonló principium hat benne, hasonló világot fogadhat be.¹

¹ *Opp. lat.* I, I, 242.

Azonban a világegyetem végtelenségének és a világok számtalanságának gondolatával Bruno tulajdonképp az emberi szellemnek egy ősi sejtését ébreszti fel újra, egy hagyományt, mely jóformán oly régi, mint maga a philosophia. Már Anaximander tanítja a világtestek szakadatlan keletkezését és pusztulását s a világtörténésnek e fenséges rhythmusa a lehető világoknak végnélküli sorát vonultatja el a képzelet előtt. Még exaktabban találjuk ama gondolatot kifejezve a Demokritos—Epikuros képviselte philosophiában, a mely egy mérhetetlen térben csapódtatja össze az atomokat a világok végtelen sokaságává. Brunónak nem egy szerencsés érvét, kosmológiájának nem egy fontos részletét ez az atomistikus philosophia szolgáltatja s a Lucretius költeményéből vett számos idézet is mutatja, mily közeli rokonságban érezte a nolai philosophus a maga eszméit amaz évezredes természetphilosophia egyes gondolataival. De e rokonság mellett is egyes vonások Bruno világképének minden előzőjétől megkülönböztető, egyéni bélyeget adnak. Főleg három mozzanatot tartunk e tekintetben igen jelentősnek. Az egyik az, hogy Bruno az ő tanítását korának legnagyobb természettudományos felfedezésével, a copernicusi elmélettel hozta kapcsolatba s azt egyenesen ennek következményeként tüntette fel. A brunói kosmologia philosophiai általánosítása és elmélyítése a copernicusi gondolatnak: az állócsillagok szerinte mind egymástól mérhetetlen távolságra vetett, a végtelen térben szabadon lebegő napok s körülöttük, épp úgy mint a mi naprendszerünkben, bár számunkra a nagy távolság miatt láthatatlanul, bolygók, földek keringenek. Hogy mily merész volt e felfogásnak ily határozott vallása még az ókori hagyomány ismerete

mellett is; hogy a szellem mekkora energiáját követelte annak végiggondolása: azt abból láthatjuk legjobban, hogy még egy Galilei, egy Kepler is, noha Copernicus tana alapján állottak, a régi világnézettől nem bírtak teljesen elszakadni; hanem a végtelenség gondolata előtt amaz habozva megállott, emez szédülve visszadöbrent.¹ Brunónak „végtelenbe szálló” gondolatai csak emberöltők múlva találtak kellő megértést és méltánylást. Másrészt az ókori atomismustól elválasztja Brunót az is, hogy nem ismeri a puszta ürességnek, a semminek gondolatát. A számtalan világtest nála egy végtelen aethermezőben végzi pályafutását s ez az aether nemcsak körülveszi a testeket, hanem likacsaikat is kitölti. Ha Bruno az atomistikus hagyomány kifejezéseivel élve üresről beszél is, mindig aethert ért rajta. „Mi az ürest nem tekintjük egyszerűen semminek, hanem azt mondjuk, hogy mindazt, a mi nem észrevehető ellenállást kifejtő test, de mégis van kiterjedése, üresnek szokták nevezni.”² Végül az új világkép az ókori atomismustól abban is különbözik, hogy Bruno a mindenséget a czélszerűség és az élet kategoriái alatt szemléli. Az atomistikus térben a mozgást a vak szükségesség determinálja, a brunói világegyetemben a czélszerűség; amabban az egyes atomokat vagy testeket külső nyomás vagy lökés mozgatja, emebben az egyes világtesteknek saját lelkük, belső életelvük rajzolja meg pályájukat.³

¹ Keplernek és Galileinek idevágó nyilatkozatait idézi Tocco: *Le opp. lat. di G. B.* 380.

² *Opp. it.* I, 302—3. (*G. B. Párb.* 169.) V. ö. *Acrotismus*, *Opp. lat.* I, I, 123, art. XXVII; 130—1, art. XXXIII; 134, art. XXXIV; stb.

³ V. ö. fent 238—239. l.

A világegyetem végtelenségéből következik mozdulatlansága is. Hiszen nincs rajtakívül hely, a mely felé mozoghatna. A helyváltozás csak a benne lévő végtelen sok világot illeti meg. Az egésznek mozdulatlansága s a részeknek örökös mozgása: e felfogásban jogaihoz jut mind a parmenidesi, mind a herakleitosi gondolat. De a csillagvilágok nem földünk körül mozognak mint középpont körül, a mint az érzéki szemünknek tetszik; hiszen a végtelen világegyetemnek nincs sem középpontja, sem kerülete. Csak minden csillagnak a maga középpontja (tengelye) körül való mozgása kelti azt a látszatot, mintha a világegyetem szilárd continuumként körülötte mint középpont körül forogna. Nincsenek is homorú és domború kristályos felületek, a hagyma rétegeihez hasonlóan egymásba foglalt sphaerák; hanem egyetlen ég van, egy „mérhetetlen tér“, „anyaöl“, „egyetemes tartó“, „aether-regio“, s benne a számtalan világok, napok, földek, semmihez oda nem erősítve, szabadon lebegve mozognak.

A számtalan csillagvilág mindegyikét mármost Bruno szerint, mint már fennebb láttuk, a maga lelke mozgatja. Régi, mystikus philosophemák egyik gondolata támad fel e magyarázatban, mégis igen fontos lépést jelent az uralkodó világnézet ellen való küzdelemben. Az uralkodó világnézet a zárt világgömb mozgását egy külső mozgatótól származtatta: Isten, az „első mozgató“, kívülről mozgatja az első eget, ez pedig magával ragadja az alatta lévő többi égi sphaerát. Brunónak nincs szüksége ilyen külső magyarázó tényezőre. „Mivel a világegyetem végtelen és mozdulatlan, mozgatóját nem kell keresni. Másodszor: benne végtelen sok világ foglaltatik, . . . de ezeket mind

egy belső principium mozgatja, . . . saját lelkük ; éppen ezért fölösleges kutatni külső mozgatójukat.“¹ E magyarázat jelentősége abban van, hogy Bruno a transcendens elvet felcseréli immanenssel. A világtörténést így önmagából próbálja a philosophus megérteni ; a mindenség drámája belső erők összehatásának eredője ; a lét absolut módon autonóm : az astronomia függetlenné válik a theológiától. Ha a világot mozgó „lelkek“, „ösztönök“ távol vannak is még az égi mechanikának positiv magyarázó principiumaitól, mégis mint immanens elvek az utat egyengetik azok számára.

A léleknek a mozgás elveként való felfogásával a philosophus hű marad vitalistikus metaphysikájához. Az élőlény analógiája egyébként is keresztülvonul Bruno egész kozmológiáján. E szerint a végtelen maga élőlény ; nincs ugyan határozott alakja és nincsenek érzékei, hogy a rajta kívül levő világ felé fordulhatna ; de hiszen rajta kívül nincsen semmi, mert ő magában foglal mindent. Az égitestek mind nagy élőlények, nemcsak azért, mert részesei a mindenséget betöltő világléleknek, hanem annyiban is, hogy mind alkatukra, mind a rajtuk vagy bennük végbemenő tünetényekre nézve hasonlóak az élőlényekhez. A hogyan az állati szervezetben a csontok, belek, vénák, artériák, hús, idegzet, tüdő és más testrészek, ugyanígy vannak a csillagtestekben a sziklák, tavak, folyók, források, tengerek, sivatagok, érczek, barlangok, hegyek, síkságok, stb. elrendezve ; s a mi a szervezetnek a láz, szédülés, hurutok, kiütések, vesekövek s egyéb tünetek, az a világtesteknek

¹ *Inf. Opp. it.* I, 297. (G. B. Párb. 164.)

a különböző meteorikus jelenségek: ködök, esőzés, havazás, szárazság, meteorhullás, villámlás, mennydörgés, földrengés, szelek, forró és fagyos időjárás. Valamennyi égitestet pedig, miként földünket, élőlények lakják. A napoknak épp úgy különböző részeik vannak, mint e földnek, az teszi rajtuk lehetővé az életet. A mint a hideg és sötét földön a nap melege és fénye elteti a lényeket, úgy a napokban ezek a környező hideg testek hűsítő hatása alatt tenyésznek.¹

A világegyetem végtelenségének eszméje továbbá egy következményeiben messzeható gondolatot rejt magában: a mindenség természetbeli azonosságának gondolatát. Mint ősi örökség súlyosodott évezredek óta földünkre az alsóbbrendűség vádja. A hagyományos tanítás különbséget tett a „hold fölött“ és a „hold alatt“ lévő világ között; amaz, mert változatlan, a tökéletesség hona, emez, mert változó és mulandó, a tökéletlenségé.² A brunói természetszemlélet megtörte az évezredek varázst. A végtelen világegyetemben nem lehet helye e különbségtetésnek s a philosophus többféle érveléssel küzd ellene. Mindenekelőtt azzal a gondolattal, hogy a „hold feletti világ“-ban is van változás. E mellett szól elsősorban a nap mozgása. Az olasz párbeszédekben a philosophus még habozik erre nézve, a nap mozgását csak lehetségesnek mondja; a *De immenso*-ban már mint kétségtelen tény állítja. „Bizonyos, hogy a nap épp úgy forog saját középpontja körül, mint a hogy a föld forgása is a legbiztosabb számunkra.“³ Bruno épp úgy, mint később

¹ V. ö. u. o. 347—348. (G. B. *Párb.* 204.)

² V. ö. fent 67 és k.

³ *Opp. lat.* I, II, 45.

Galilei is, e tanításban a napfoltok jelenségére hivatkozik. Cusanus nevéhez fűződik e jelenség felfedezése, de Bruno az első, a ki belőle a nap forgó mozgására következtet. Az analogiás általánosítás még messzebb vezetett: valamennyi égitest mozgásának gondolatához. „Valamennyi csillag forog, az állócsillagok is, a melyek egyike a nap.”¹ De bizonyítja másrészt az égi regio változandóságát az üstökösök tűneménye is. Az aristotelesi kosmologia az üstökösöket a földről felszállt és a magasban megtüzesedett gőzöknek fogta fel s mint ilyeneket a „hold alatti” sphaerába utalta. Bruno viszont, korának tudományos felfedezéseire támaszkodva, kimutatja, hogy e tűnékeny, látszólag semmi szabályt nem követő világtestek a „hold fölötti” sphaerában végzik pályafutásukat, hogy anyagi természetük, mozgásuk hasonló a bolygókéhoz, de pályájuk keresztezi a bolygókét. Ez a fölfogás nemcsak az ég változatlanságának hitét ingatja meg, hanem egyszersmind megczáfolja az aristotelesi tanítást a bolygóknak szilárd, láthatatlan kristálysphaeráiról.² Így a nap és a többi állócsillag mozgása, valamint az üstökösök tűneménye kétségtelenné teszik, hogy a változás épp úgy sajátja az égi régiónak, mint a földinek: az egész minden-ségben mindenütt azonos a történet.

De nemcsak a történet, hanem a physikai-chemiai alkotottság is ugyanaz mindenütt a mérhetetlen világ-

¹ *Opp. lat.* I, I, 218. az I. k. V. fejr. czimében.

² Bruno felhasználta *Fracastorio* és *Cardano*, *Heliseus* és *Cornelius Gemma*, *Tycho de Brahe* és *Olaus Cimper* megfigyeléseit az 1531-, 1532-, 1572- és 1585-iki üstökösökre vonatkozóan. *L. De imm. Opp. lat.* I, I, 219.; I, II, 51. és kk.; *u. o.* 66. és kk., 224., 226., 228. stb. V. ö. *Tocco: Le opp. lat. di G. B.* 318. és kk.

egyetemben. Brunónak ez a felfogása kifejezésre jut a világelemek elrendezéséről való új tanításban. A régi világnézet szerint a mindenség négy egymást rétegesen átfogó és súlyuk szerint elhelyezkedő elemből van összetéve. A legbelső, legnehezebb elem a föld, ezt körülveszi a víz, majd a levegő, majd a tűz, erre pedig mint ötödik elem — quinta essentia — az állócsillagokat tartó és mozgó, a világegyetemet hermetikusan bezáró, kupolás aetherég borul. Bruno e tanításból elfogadja magukat az elemeket, bár számukat nem tartja abszolútnak,¹ de a leghevesebben küzd elrendezésüknek hagyományos felfogása ellen. Szerinte a világtestek mindegyike, ha különböző arányban is, valamennyi elemet tartalmazza s ezek átjárják, áthatják egymást, a hogyan a mi földünkön is szemmel láthatóan tapasztaljuk. A víz nemcsak a föld felett, hanem a földben is van, hiszen a száraznak a részeit a víz tapasztja össze. A földből kinövő szigetek, hegyek a víz színe fölé emelkednek. A vizek épp úgy átjárják a föld belső részeit, mint a vér és a nedvek a mieinket; a föld belsejében épp úgy tengerek hullámanak, mint felületén; úgy hogy talán nagyobb joggal mondhatjuk, hogy a víz a föld alapja, mint azt, hogy a föld a vízé. S épp úgy áthatja a föld minden részét a levegő is. Ha a földet tökéletesen gömbalakú testnek tekintjük, oly módon, hogy mindazt, a mi alacsonyabb a legmagasabb hegyeknél, tehát az ezek közé zárt párás és viharos levegőt is, annak belsejéhez és alkotórészei közé számítjuk, — akkor el kell ismernünk, hogy

¹ Utolsó műveiben hat vagy hét elemről szól, de úgy véli, hogy valamennyi egy alapelemre vezethető vissza. V. ö. *Lamp. trig. stat.*, *Opp. lat.* III, 179. és kk.; *De magia*, u. o. 414—417.; *De rer. princ.*, u. o. 509. és kk.; stb.

a földelem még a levegő fölé is emelkedik. Igaz Platónak az a mondása, hogy „mi a föld sötét mélyében lakunk s olyanok vagyunk a föld felett lakó élőlényekhez, mint a halak hozzánk képest; mert a mint ezek egy nedves közegben élnek, mely sűrűbb és durvább a miénknél, úgy mi egy párásabb levegőben élünk, mint azok, kik egy tisztább és nyugalmasabb régióban laknak”.¹ Hasonlóképen a tűz is, e „sárgán égő és mindent magával ragadó lehellet”², elvegyül mind a többi elemmel. Mint éltető elve minden dolognak, benne rejlik a növényi és az állati szervezetekben. A föld belsejében levő tűzről a tűzhányóhegyek és a melegforrások tesznek tanúságot. Még a legfinomabb elem, az aether is, valamennyi világtestbe behatol s minden dologban benne van. Csak a mennyiben nem része az összetételnek, hanem mindent átfogó tér, illeti meg az aether elnevezés; míg mint a szárazföld és a tengerek felett terjengő, a magas hegyek közé szorult párás atmosphaera alkotórészét levegőnek, mint saját testünkét, a mely a tüdőt, az arteriákat, a likacsokat kitölti, lehelletnek mondjuk.

Így hát a végtelen világegyetemben mindenütt ugyanaz az alkat és ugyanaz a történés; a számtalan világ mind azonos összetételű; a mérhetetlen térben nincs „fönn” és „lenn”; a „hold fölötti” és a „hold alatti” világ megkülönböztetése elveszti értelmét. „A többi csillag lakói épp úgy kerületben vannak hozzánk, mint mi hozzájuk képest; mi csakúgy közép-pont vagyunk nekik, mint ők nekünk; mi épp úgy csillagok fölött járunk és bennefoglaltatunk az égben,

¹ *Inf., Opp. it.* I, 350. (*G. B. Párb.* 206.)

² *De imm., Opp. lat.* I, II, 200.

mint ők.¹ A mint Bruno metaphysikája egy egységes isteni substantiában csúcsosodik ki, a melynek minden dolog egyformán részese, azonképen kosmológiája egyetlen mérhetetlen eget tanít, a mely valamennyi világtestet egyformán átfog. S ha az új világfelfogás lesújtóan hathatott az emberre, mert a földet megfosztotta a középponti helyzet kiváltságától s elenyésző pontként látta bolygani a számtalan csillagvilág közepett, másrészt felemelhette azzal, hogy e földi világot az égi dignitas részesévé avatta.

A világtestek physikai-chémiai alkatának azonossága alapján magyarázza mármost Bruno a különbséget a napok és a földek között. Ha ugyanis az összetételben a tűz az uralkodó elem, akkor a világtestet napnak, ha a víz, akkor földnek vagy holdnak mondjuk. A napok, azaz tüzes testek, elsőrendű világítók, mert saját kisugárzó fényük révén láthatók. A földek és holdak, — a kettő között a különbséget a philosophus nem látja még világosan — azaz vizes vagy kristályos testek, másodrendű világítók, mert csak a napoknak róluk visszaverődő fénye révén vehetők észre. Így földünket is a más csillagokban lakók ama fény révén látják, a melyet a tengerek felszíne ver vissza. Azonban sem a napok, sem a földek és holdak nem világítanak maguknak, hanem minden fénylő világtest csak a körülötte levő teret világítja meg. A föld fényét nem vehetik észre a rajta lakók, hanem csak a kik vele szemközt vannak. A tenger felszínét is, ha éjjel megvilágítja a holdfény, a rajta hajózók csak a holddal szemközt levő kis területen láthatják; ha azonban a magasba emelkedhetnének s onnan tekint-

¹ *Inf., Opp. it.* I, 273. (*G. B. Párb.* 142.)

hetnének alá a fénylő mezőre, ez annál jobban növekednék számukra, minél magasabbra emelkednének a tenger színe fölé. Bármily távolságban vannak is a földek napjuktól, mégis mindig tőle veszik fényüket és melegüket: mert minél nagyobb a távolság, annál nagyobb körben és annál lassabban megy végbe keringésük a nap körül s annál tovább van ugyanaz a felület a fény- és melegsugaraknak kitéve.¹

A végtelenség eszméjéből következik továbbá, hogy a világegyetemben mint egészben nincs — „fönn“ és „lenn“; a világtestek maguk nem mozognak fölfelé vagy lefelé, hanem ezeknek az irányjelzéseknek csak részeikre vonatkoztatva van értelmük. „Fönn“ az, a mi a világtestek kerületében vagy kerületén van, „lenn“ az, a mi középpontjukban vagy ennek irányában van. Ugyanígy csak a részeket mondhatjuk könnyűeknek vagy nehezeknek, a szerint a mint világtestüktől távoznak, vagy pedig hozzá visszatérnek. A hagyományos világnézet híveinek egyik érve Copernicus tana ellen, hogy a föld már csak nagy súlyánál fogva sem mozoghat a nap körül. Brunónak itt kifejtett felfogása alapján ennek az ellenvetésnek nincs értelme. A földnek magában nincs súlya. A világtestek egyáltalán magukban sem nem nehezek, sem nem könnyűek, mert hiszen a végtelen világegyetemnek nincs sem középpontja, sem kerülete, hogy helyzetüket vagy mozgásukat hozzáviszonyíthatnók. Az esés tünetményének brunói magyarázatában pedig, úgy véljük, már az egyetemes vonzás törvényének sejtése dereng, noha nem ment még egészen vitalistikus képzetektől. A kő, mondja Bruno,

¹ V. ö. *u. o. Inf.* III. dial.

a mely a világtérben egyenlő távolságba jutott két világtesttől, mivel mind a kettő egyenlő vonzóerővel hat rá, helyén marad; ha ellenben az egyik világtest rokonabb természetű vagy fenntartására alkalmasabb, akkor a legrövidebb úton arrafelé mozog.¹ Továbbá: a földi testek, ha bizonyos magasságig emelkedtek, újra visszatérnek a földhöz, még pedig annál gyorsabb mozgással, minél jobban közelednek hozzá.² A *De immenso* egy helyén pedig már a gravitatio gondolata jelentkezik, noha a kifejezésnek még nagy általánosságával: „A világtestek mind egy s ugyanabban az aethermezőben . . . saját nehézségük által egyensúlyban tartva földünkhöz hasonlóan szabadon lebegnek”.³

Végül még egy következménye a végtelenség eszméjének: a világegyetemre nem áll sem a keletkezés, sem az elmulás gondolata. A világegyetem nem keletkezhetett, mert — mi létezhetnék a végtelen előtt, vagy rajta kívül, mint előidéző oka? S a világegyetem nem mulhatik el, mert — hova is lehetne a végtelen? A keletkezést és az elmulást csak a világegyetem részeire lehet vonatkoztatni. Az *Infinito*-ban még azt tanítja Bruno, hogy a világtestek mulandók ugyan, de lehetséges, hogy valamilyen külső vagy belső erő következtében örökké ugyanazok maradnak, mert az elemek ki- és beáramlása kiegyenlíti egymást.⁴ A *De immenso*-ban⁵ a philosophus már teljes határozottsággal magáévá teszi Anaxi-

¹ *U. o.* 371. (*u. o.* 224.).

² *U. o.* 370. (*u. o.* 223.).

³ *Opp. lat.* I, I, 212.

⁴ *Opp. it.* 367. (*G. B. Párb.* 220.)

⁵ *Opp. lat.* I, I, 272. és I, II, 126. és kk.

mander és az antik atomisták gondolatát: a világtestek, valamint keletkeznek és változnak, azonkép végül el is pusztulnak. A csillagvilágok, e nagy élőlények, így beleilleszkednek az egyetemes történetnek nagy körforgásába: lesznek, elérnek bizonyos tetőfokot, de aztán vénülnek és végül teljesen felbomlanak, hogy újra más alakulatoknak szolgáljanak anyagul. A világok lesznek s enyésznek, de a világegyetem mint egész öröktől fogva van és örökkévaló.

II.

A kozmologiai tanokon kívül figyelmet érdemelnek még azok a többé-kevésbé töredékes gondolatok, a melyek Brunót a psychologia és a biologia terén mutatják új úton járónak. Itt is szembeűnik az egységesítő tendentia; a philosophus rokonságot, lényegazonosságot lát ott, a hol a hagyományos tanítás áthágthatatlan sorompókat emelt. Így Bruno számára nincs lényeges különbség az emberi értelem és az állati ősztön között. A méhnek sejtékszítóművészete, az a mód, a hogyan a hangya elraktározza a búzaszemeket, hogy a föld alatt ki ne csirázzanak, Bruno szerint az emberéhez hasonló értelemre vall.¹ Általában ember és állat között csak a testalkat összetettségétől függő fokozati különbség van. Ily módon Bruno lehetségesnek tartja, hogy sok állatban magasabbrendű értelem lakozik, mint az emberben, s hogy az csak a testalkat fogyatéékossága miatt mutatkozik alsóbbrendűnek.² Azonban e bizonyos tekintetben mo-

¹ *Summa term. met., Opp. lat.* I, IV, 118: *Differentia*, 120—121: *Motus*.

² *Cabala, Opp. it.* II, 253. és kk.

derneknek tetsző gondolatok elbírálásában ügyelnünk kell, hogy kelletténél többet ne lássunk bennük. Bruno még távol van az állati ösztönnek mai értelmezésétől; nem látja még a különbséget az ösztönön alapuló tevékenységek és az állati értelem egyéb nyilvánulásai között sem. Felfogása inkább egyenes következménye a világlélek tanának. A világlélek, mint egyetemes intelligentia, él és hat az állati lényekben is és képessé teszi azokat fenntartásukat szolgáló czélszerű tevékenységekre, a melyek olykor az emberénél is biztosabbak és tökéletesebbek.

A világlélek tana ad kulcsot más idevágó gondolatokhoz is. Bruno ugyanis még tovább megy; nemcsak ember és állat, hanem állat és növény, sőt szerves és szervetlen világ között is lát hasonlóságot és fokozatos átmenetet, úgy hogy az állatok, növények és ásványok három birodalmának szigorú elhatárolása neki mesterséges, a valóságot nem teljesen fedő felosztásnak tetszik. Rámutat például arra, hogy a kagylót valami átmeneti lénynek kell tekinteni állat és növény között; a mennyiben ugyanis a földhöz vagy sziklához tapad és nincs szabad mozgása, alacsonyabbrendű az állatnál; a mennyiben összehúzódik és szétterjeszkedik, magasabbrendű a növénynél.¹ A szalmaszálnak a tűzben való összehúzódása, a mágnesnek a sarkok felé fordulása, a köveken észlelhető életfunkciók² pedig az élő és az élettelen természet között a különbségtevés tarthatatlansága mellett szólnak. A természeti lényeknek szokásos három birodalma így egyetlen végtelentagú

¹ *Libri phys. Arist. expl., Opp. lat.* III, 376.

² *De imm., Opp. lat.* I, II, 158.; v. ö. fent 218. l.

fokozatnak ad helyet s az egymástól látszólag leg-távolabb állók között is bizonyos rokonság áll fenn. De az egyesítő kapocs, a valamennyi lény arczatlatján mutatkozó rokon vonás tulajdonkép — az élet, ennek forrása pedig a mindent átható világlélek.

A lények rokonságának imént jelzett gondolata alapján a Bruno-magyarázók a philosophusban a modern fejlődéstudomány és leszármazástannak egyik korai megsejtőjét szokták látni. Lasson mutatott rá először Bruno philosophiájának e mozzanatára, Brunnhofer pedig a megfelelő idézetek gondos összegyűjtésével igyekezett e felfogásnak nyomatékot adni.¹ Mily mértékben jogosult ez a felfogás? Tagadhatatlan, hogy a fejlődés eszméje többször és többféleképen tér vissza Bruno műveiben. Már a *De umbris*-ban a philosophus a világ történéseit az élő szervezet analogiájával szemlélteti,² úgyszintén lehetők mondja az átmenetet a számtalan tagú fokozatba sorakozó fajok között. „Nincs akadálya annak, hogy az egyetemes Apollo cziterahangjára az alsóbbrendű fajok fokozatosan emelkedjenek a felsőbbrendűekhez, azaz, hogy alsóbbrendű fokozatokról középső tagokon át felsőbbekre jussanak.”³ A fejlődő növény és állat analogiájával a *Causa*-ban is találkozunk,⁴ s itt szól a philosophus az egész világmozgás céljáról is. „A cél és a végok, a melyet a ható ok magának kitűz, a világegyetem tökéletessége.”⁵ Hozzátehetjük még, a mire már Brunn-

¹ V. ö. Lasson *id. m.* 156., 69. jegyzet és Brunnhofer *id. m.* 174. és kk.

² L. fent 208.

³ *De umbr. idearum*, *id. h. Int.* VII.

⁴ L. fent 213.

⁵ *Causa*, *Opp. it.* I, 176. (*G. B. Párb.* 43.)

hofer rámutat, hogy Bruno a természet örökös változását tanítja; hogy ennek folyamata szerinte sokszor szabad szemmel észre nem vehető, de nagy időközökben a kis változások halmozódásából óriási eredmények származnak, a mint ez kitetszik például a föld felszínének lassú átalakulásából, abból, hogy hegyek támadnak, a hol völgyek voltak előbb, és más jelenségekből.¹ A végtelen nagy időközökben végbemenő végtelen kicsiny változások pedig a fajok fejlődését is magyarázzák. De mindezekkel szemben egy nagyon lényeges különbségre kell rámutatni Bruno és a modern evolutionismus között. Ez utóbbit az jellemzi, hogy miként minden természeti történést, a fejlődés jelenségeit is mechanikus okokra igyekszik visszavezetni. A nolai philosophusnak viszont itt is magyarázó elve a czélszerűen ható világlélek; ez építi fel ily csodálatosan a szervezeteket, rendezi el ily hézag nélkül való fokozatban a fajokat s valósítja meg a szakadatlan történésemben a „világegyetem tökéletességét”.²

De ha így e czélszerűségi elvnek oly nagy szerepe van is Bruno természetphilosophiájában, méltánylást talál abban a mechanikai természetfelfogás magyarázó elve, a causalitásé is. Ez is egyetemesen uralkodó a philosophus szerint, de nem elegendő magában, mert nem érteti meg a mindenség észszerűségét, a mindenség berendezésében és történéseiben, az egészben és a részekben egyaránt mutatkozó ratiót. A causalitas és a finalitas elvét egyenrangúan egymás mellé állítva és egymással kapcsolatban, egye-

¹ *Acrotismus*, *Opp. lat.* I, I, 186.

² V. ö. Tocco, *Le opp. lat. di G. B.* 385.

temes érvényességük hangsúlyozásával találjuk az *Acrotismus* egyik tételében: „A természetben nem lehetséges véletlen. Bármí történik a természetben, ... mindig bizonyos meghatározott okok és bizonyos meghatározott cél szerint történik. A mit pedig véletlennek mondanak, ... az csupán nem remélt, vagy nem várt történés.“¹

D) *Bruno ismerettana.*

Az újkori gondolkodásnak egyik jellemző vonása az ismerettani elmélkedések nagy térfoglalása a philosophiában. Bacon és Descartes óta a tipikus nagy gondolkodók legtöbbje, mielőtt a lét és élet végső kérdéseit fejtegetné, magát a megismerést veszi vizsgálat alá, hogy ennek alapján fogjon azután ama végső kérdések megoldásához, vagy esetleg lemondjon azok megoldásáról. Brunónál az ismerettani megfontolásoknak nincs ilyenmő jelentőségük. Érdeklődése középpontjában metaphysikai és természetphilosophiai kérdések állanak. Gondolkodása egész energiájával habozás nélkül e kérdések felé fordul s ebbeli erős meggyőződése mintha csak önmagukra támaszkodnának. Ha mégis találkoznak nála ismerettani gondolatokkal, ezek mintegy csak utólag igazolják középponti gondolatait. Így hát Bruno gondolatrendszerében az ismerettani belátásoknak másodrendű szerepük van. Nem határozzák meg a philosophus metaphysikai és természetphilosophiai meggyőződéseit, hanem inkább hozzáigazodnak e meggyőzésekhez. Innen van, hogy tárgyalásunkban is az ismerettan követi a metaphysikát és a természetphilosophiát.

¹ *Opp. lat.* I, I, 108, Art. XIV.

De ámbár az említett függésnél fogva bizonyos párhuzamosság van Bruno ismerettani gondolatai és egyéb tanai közt, azoknak fejtegetése mégis nehéz feladat elé állítja a magyarázót. Mert nem szólva arról, hogy a philosophus nem tárgyalja azokat rendszeresen, hogy még csak hosszabb, összefüggő elmélkedésekre is alig akadunk rájuk vonatkozóan s hogy így a rekonstruáló munka inkább csak elszórt megjegyzésekre támaszkodhatik, — a philosophusnak épp ismerettani gondolatai között mutatkoznak a legnagyobb ellenmondások. S ezek akkor sem tűnnek el egészen, ha egy fejlődési folyamat különböző phasisaiként próbáljuk őket felfogni. Csak arra utalunk például, hogy Bruno, miután a *Causa*-ban metaphysikailag már messze távozott az újplatonismustól s ismerettani felfogása is ennek megfelelően megváltozott, röviddel azután, az *Eroici furori* párbeszédeiben, újra kísértének újplatonikus ismerettani gondolatok. A mi Bruno metaphysikájára jellemző, hogy gondolatfejlődésének korábbi phasisaiban már jelentkeznek a későbbiek alapgondolatai, s viszont a későbbiekben újra felbukkannak korábbi tanai, még fokozottabb mértékben áll ismerettanára. Az utolsó és az első latin művek ismerettani felfogása között egészen igen lényeges ugyan a különbség, de az út a kiindulópont és a vég között nagyon is erős kanyarodásokat mutat. Ennek az útnak pontos utánrajzolása épp a lényegyet takarná el szemünk elől. Hogy azt szembeszökővé tegyük, leghelyesebben talán a következő belátás alapján járunk el.

Bruno metaphysikájából kitűnik, hogy a philosophusnak a valósággal szemben kettős állásfoglalása, mintegy két tipikus attitude-je van: egyszer egy ter-

mészetfölötti világban látja az igaz valóságot, máskor a természetes világban. Fejlődése elején az első, később a második álláspont a domináló, de a philosophus gondolkodása sohasem higult le annyira, hogy kizárólagosan uralkodó álláspontra jutott volna. Mármost ismerettani felfogása a szerint mutatja a legnagyobb eltéréseket, hogy a megismerés transcendens vagy immanens tárgyra irányul-e. Ha ezt a különbségtevést vesszük tárgyalásunk alapjául, a philosophus ismerettani gondolatait mind egymással, mind más tanokkal kapcsolatban könnyebben áttekinthetjük, a mellett fejlődésük menetét is szem előtt tarthatjuk.

I.

Bruno első latin műveiben Plato és Plotinos módjára egy természetfölötti eszmevilág tűnik fel mint igazi valóság.¹ Hogyan viszonylanak ismereteink ehhez a valósághoz? *Az eszmék árnyékairól* szóló mű egyik alapgondolata, hogy ismereteink csak árnyékai a realisan létező természetfölötti eszméknek. Mint tipikus felfogásmód a kifejezés hasonlóságával tér vissza e gondolat a philosophusnak későbbi műveiben. Így olvassuk például a *De la causa*-ban, hogy az isteni substantiának „legfeljebb valamelyes nyomát ismerhetjük meg, mint mondják a platonikusok, távoli hatását, mint mondják a peripatetikusok, ruháját, mint mondják a kabbalisták, mintegy csak hátulról láthatjuk, mint mondják a talmudisták, tükörképét, árnyékát és mint rejtvényt, a mint mondják az apokalyptikusok“.² Az igazság, olvassuk a *Spaccio*-ban, „kívül-

¹ L. fent 205 és kk.

² *Opp. it.* I, 170. (*G. B. Párb.* 38.)

ről nem látható másképp, mint árnyékban, hasonlatban, tükörben és felületesen“. ¹ A platói eredet kétségbevonhatatlan bélyegével jelenik meg e gondolat az *Eroici furori*-ban. Nem ismerhetjük meg az isteni dolgokat, az eszméket a maguk valóságában, „hanem csak árnyékaikat, nyomaikat, képeiket, valamint azok, kik a barlangon belül ülnek s születésüktől fogva hátukat a beözönlő fény felé fordítják, arczczal pedig a háttér felé néznek, úgy hogy nem látják azt, a mi valósággal van, hanem csak árnyékát annak, a mi tulajdonkép a barlangon kívül létezik“. ²

Így hát az érzékfeletti világ megismerésére nézve a philosophus álláspontja az agnosticizmus. A magasabbrendű igazság, az igazi valóságra vonatkozó bölcsesség elérhetetlen számunkra. A természetfeletti, isteni léttel szemben a bennünket megillető magatartás: az alázatos hallgatás, a tartózkodás. „Jó lesz tehát, ha tartózkodunk ily magas tárgy megbeszélésétől“, mondja Bruno—Theofilo a *Causa*-ban. És Dicsono rádupláz, hogy „profán és meggondolatlan szellemre vall, rávetni magát oly dolgok vizsgálatára és meghatározására keresni oly dolgoknak, a melyek értelmünk körén túl vannak“. ³ Ha mégis állítunk valamit az istenségről, az csak arra vonatkozhatik, hogy milyen tulajdonságokkal nem szabad őt illetni. Nem mondhatjuk meg, hogy milyen, legfeljebb azt, hogy milyen nem: minden meghatározásunk ránézve csak tagadó jellegű lehet. Ez a theologia negativa álláspontja, a melyet Bruno az ókortól kezdve a legki-

¹ *Opp. it.* II, 80.

² *U. o.* 472. V. ö. még *Cabala*, *u. o.* 243. et passim.

³ *Opp. it.* I, 170. (*G. B. Párb.* 39.)

válóbb szellemeknél vélt megtalálni és Cusanus tanításában is oly nagyra tartott. Symbolikusan fejezi ki e tanítást az *Eroici furori*-ban a megismerés akadályait jelképező kilencz vak közül az utolsónak alakja. Ezt a szellem önbizalmatlansága és alázatossága teszi vakká. A tárgy fensége előtt behúnyja szemét, hogy ne lássa, a mit legjobban szeretne látni; fékezi nyelvét, hogy ne szóljon, a kihez leginkább szeretne szólani. Mert Istent jobban tiszteljük és szeretjük hallgatással, mint élőszóval, s a megnyilatkozó képeket jobban látjuk, ha behúnyjuk szemünket, mintha kinyitjuk. E felfogást tekintve, Bruno többre tartotta Pythagoras és Dionysios negatív, mint Aristoteles és a scholastikus doctorok demonstratív theológiáját.¹

De hát a természetfölötti világ teljességgel el van-e zárva előlünk? Bruno olykor az újplatonikusokkal egy utat mutat a megközelítésére: az istenséggel való közvetlen egyesülést. Ezt az állapotot azonban Bruno, noha jelölésére és jellemzésére többnyire újplatonikus kitételekkel él, általában kevésbé mystikusnak fogja föl, mint az újplatonikusok. Az istenséggel való egyesülés fogalmában Bruno erősen hangsúlyozza az értelmi mozzanatot; a legfőbb igazság megismerésére törekvő hevület tulajdonkép „értelmi lendület”.² Az istenség közvetlen, intellectualis szemlélete és a természetes igazság gondolása között a különbséget Bruno, Plotinos mintájára, abban látja, hogy emez időben lépésről-lépésre haladó, discursiv okoskodás, amaz pillanatnyi hirtelen megvilágosodás. „A metaphysikainak nevezett, természetfölötti értelemben vett

¹ *Opp. it.* II, 475.

² L. alább a B. ethikájáról szóló fej. II.

isteni igazság ama keveseknek, a kiknek megnyilatkozik, nem a mozgás és idő bizonyos mértéke révén mutatkozik, mint a hogy a természettudományokban történik; — ezekben ugyanis a természetes világosság segítségével jutunk el az igazsághoz, azaz a tapasztalatra vagy az értelemre támaszkodva, discursiv okoskodással egy ismeretes dologtól egy ismeretlen dolog megértéséhez haladunk tovább; — hanem egyszerre és hirtelen villan fel, ... mint a hogy a napvilág is minden időmulás nélkül mutatkozik annak, a ki feléje fordul és belenéz”.¹

E hirtelen megvilágosodásnak Bruno szerint külön organuma van a megismerő erők hierarchiájában: a szellem (mens). A lélek erőinek felfogásában a philosophus ugyancsak az újplatonikusokat követi. A megismerés szerinte — az alosztályokat mellőzve — négy képességre vezethető vissza, ezek: az érzékek (sensus), a képzelet (imaginatio), az értelem (ratio) és az ész (intellectus). Az érzékek fölfogják a külső dolgok képeit; a képzelet ezeket újra megjeleníti s tőlük a gondolati dolgokhoz emelkedik; az értelem a discursiv gondolkodás képessége: vele következtetünk az érzékileg adottból a nem érzékelhetőre, a részlegesből az egyetemesre, az egyetemesből a részlegesre; az ész végül egységben látja, mintegy egyetlen pillantással átfogja azt, a mit az értelem discursiv módon gondol.² Azonban ezeket a képességeket a philosophus, mint gondolkodásmódja alapján eleve is sejtethetjük, nem különvalóknak fogja föl, hanem egy-

¹ *Er. fur., Opp. it.* II, 469.

² *V. ő. Sig. sig., Opp. lat.* II, II, 173. és kk.; *Summa term. met.* u. o. I, IV, 31. és kk.; *Lamp. trig. stat.*, u. o. III, 141. és kk.

séges megismerő folyamat különböző fokozatainak, úgy hogy az alsók csirában mutatják már a felsőket, a felsők magukban foglalják az alsókat.¹ Mindezek fölé azonban Bruno a későbbi művekben még egy képességet helyez: a szellemet; ennek functiója pedig az, hogy minden „előző vagy kíséző okoskodás nélkül, minden szám vagy elvonás nélkül, egyetlen pillanattal átfog mindent“. Bruno egyenesen az isteni észhez hasonlítja, a mely ugyancsak „egymásután nélkül egyetlen egyszerű actusban, magában szemlél mindent.“² Ez a hasonlat azt is mutatja, hogy Bruno szerint a szellem a maga absolut, élő mivoltában pillantja meg az igazságot. Így már az *Infinito*-ban Elpinonak arra a kérdésére, hol az igazság, Filoteo azt feleli: „Az érzéki tárgyban, mint tükörben; az értelemben, mint érvelés és ítélet; az észben, mint elv vagy következtetés; a szellemben saját és élő formájában.“³

De ha a szellem intellectualis visiója, mint sajátos, magában álló élmény, nem kapcsolódik is bele az érzékléssel kezdődő megismerési folyamatba, mégis a léleknek előkészületét, úgyszólván bizonyos beállítást követeli. Az absolut igazság nem kényszeríthető ki fáradságos tanulmány által; az mintegy felülről jövő isteni kegy ajándéka: mégis csak annak nyilatkozik meg, a ki vágyva vágyik utána. Ilyen értelemben szól a philosophus már a *De umbris*-ban a plotinosi lépcsőzetről, a melyen az ember a legfelsőbb elvhez, az árnyéktól az eszmékhez emelkedhetik, s a mely a Brunótól hozzáfűzött két fokozattal együtt⁴ mindmeg-

¹ *Summa term. met.*, id. m. 125—126.; v. ö. *Sig. sig. id. m.* 176.

² *U. o.* 32.

³ *Opp. it.* I, 281. (*G. B. Párb.* 150.)

⁴ *V. ö. Opp. lat.* II, I, 48., *Conc.* XIX.

annyi gyakorlati szabály az istenséggel való egyesülést előkészítő magunktartására nézve. Hasonlóan szól Bruno később az *Eroici furori*-ban is az intellectualis szemlélet előkészítésének szükségességéről.¹ De a philosophus nem mulasztja el, hogy nyomatékosan rámutasson a különbségre az isteni fény befogadására való dispositio és magának a befogadásnak élménye között. Amaz hosszantartó, fáradságos törekvés eredménye, emez hirtelen áll be: valamint az ablakok kinyitásához is időmulás szükséges, de a napsugár behatolása egy időtlen pillanat műve.² Az intellectualis megvilágosodásra való előkészület pedig lényege szerint a lélek megtisztulása, a gondolatnak állandóan az isteni tárgyra szegzése, a mulandó dolgokon való fölülemelkedés, s mindenekfelett az önmagunkban való elmélyedés. „Hogyan érted azt“, kérdi Cesarino, „hogy a szellem a magasba áhitozik? Talán úgy, hogy nézi a csillagokat?“ S Maricondo feleli: „Korántsem; . . . nem szükséges az égre tekinteni, a kezét felfelé emelni, templomot járni, közelhajolni az istenképekhez, hogy jobban hallják imánkat; hanem mélységesen magunkba kell szállnunk, mert hiszen Isten közelünkben, velünk van, sőt bensőbben lakozik mibennünk, mint önmagunk lehetünk magunkban“. ³ Ezen a ponton a philosophusnak a transcendentia és az immanentia között ide-oda hullámzó gondolkodása igen határozottan az utóbbi felé hajlik: a természetfölötti eszmevilág megismerése tulajdonkép a bennünk lakozó istenség szemlélete. Az ismerettani problema közelről érintkezik itt

¹ *Opp. it.* II, 375.

² *U. o.* 470.

³ *U. o.* 413.

a vallásphilosophiaival. Épp úgy az ethikaival is: az utat az istenség szemléletéhez a „heroikus hevületek” erkölcostana rajzolja meg pontosabban.

II.

Azt a szellemi változást, a mely a közép- és az újkori művelődés különbségének legmélyebb alapja, képletesen az emberi tekintet irányváltozásával lehet jelezni: az előbb a természetfölötti világra függesztett szem a természetes világ felé fordul. Az átmeneti korszak philosophiája híven tükrözteti e mélyreható változást — és Giordano Bruno annyiban is a maga korának képviselője, hogy egymagában tette meg azt az utat, a mely az egész korszak gondolatmunkájának mértéke. Bruno már legkorábbi ránk maradt műveiben sem áll idegenül a természetes világgal szemben; az olasz dialogusoktól kezdve pedig mindig az immanens álláspont a domináló: a philosophus a természetben, az universumban látja az elmélkedésnek és kutatásnak legfőbb tárgyát.

Ez az álláspont jut kifejezésre abban a megkülönböztetésben, hogy a természetfölötti világot a philosophus kirekeszti a tudás birodalmából és a hit birodalmába utalja. A magasabb szemlélődés, olvassuk a *Causa*-ban, a nem-hívőnek lehetetlen és semmis valami, mert hozzá csak természetfölötti világossággal lehet felemelkedni.¹ A hitnek és a tudásnak, a hívőnek és a gondolkodónak ezen a szembeállításán alapszik később az eszményért hevülők két fajtájának megkülönböztetése is. Némelyek, mondja a philosophus, mert bennük istenek, vagy isteni szellemek lakoznak, csodás dol-

¹ *Opp. it.* I, 232. (*G. B. Párb.* 92.)

gokat mondanak és cselekszenek, de úgy, hogy sem maguk, sem mások nem értik azokat; ezek nyilván egy magasabb intelligentia eszközei. Mások viszont, mint szemlélődéshez szokott természetek, lelkesedésüktől és az igazság szeretetétől ösztönözve, tisztán értelmi világosságuk erejénél fogva többet látnak a rendesnél; ezek nem eszközök, hanem maguk is alkotó szellemek, legfőbb művészek. Könnyű felismerni, hogy a philosophus itt egyrészt az inspirálta-król, a mystikus hívőkről szól, másrészt a gondolkodó szellemekről, a philosophusokról. S nem maradunk a fölött sem kétségben, hogy a philosophus szemében kik az értékesebbek. „E két fajta közül melyiket tartod többre?” kérdi Cicada. S Tansillo, a philosophus gondolatainak kifejtője, így fejezi be az összehasonlítást: „Az előbbiek tiszteletreméltók, mint a számár, a mely a szentségeket hordozza, az utóbbiakat tisztelni kell, mint valami szent dolgot. Az előbbiekben megnyilatkozik az istenség s ezt csodálat, imádat, engedelmesség illeti; az utóbbiakban saját ember-voltuk nagyszerűsége látható.”¹

De épp a hit és tudás illetén különválasztása az emberi megismerést szükségszerűen az immanens álláspontra szorítja. Mert ha a természetfölötti világ a hit functiója, akkor az emberi gondolkodás tárgya egyedül a természetes világ. Ama másik világhoz, a hol csak a „magasabb szemlélődés” otthonos, a természetes világossággal való vizsgálódás fel nem ér: ennek birodalma csupán a világegyetem. Elvileg kifejezi ezt a philosophus a *Causa*-ban; s itt szembe-
tűnő, hogy ismerettani felfogása mennyire függ me-

¹ *Er. fur., Opp. it.* II, 332—333.

taphysikájától. Ez utóbbi tanítja a mindenség egységét; a legfőbb ismerettani feladat tehát ennek az egységnek megismerése. „Végül minden egy és ennek az egységnek megismerése czélja és határa minden philosophiának és természetszemlélődésnek.“¹

Hogy miképen jutunk el ehhez az egységhez, arra nézve a *Causa* végén találunk jelentős, eddig talán még eléggé nem méltatott gondolatokat. Az elérendő egység: lényegegység. Mármost „az értelem, ha egy dolog lényegét föl akarja fogni, egyszerűsít, a meny nyire csak tőle telik; azaz az összetételtől és sokaságtól visszahúzódik oly módon, hogy a mulandó accidentiákat, a térbeli kiterjedéseket, a jeleket, az alakokat visszavezeti arra, a mi nekik alapul szolgál.“² Az egység elérésének módja tehát a sokaság egyszerűsítése. Ez bizony tautologiaként hangzik, de a kifejezésmód a gondolat logikai természetéből következik. Bruno felfogása teljesen kiviláglik a példák-ból, a melyekkel azt illusztrálja. „Egy hosszadalmas írásművet, egy terjengős beszédet csak úgy értünk meg, ha összevonjuk egy egyszerű alapgondolattá... Az volna a legkitünőbb és legtökéletesebb geometer, a ki az Euklides Elemjeiben elszórt valamennyi tételt egyetlen egy tételbe tudná összevonni; épp úgy az volna a legtökéletesebb logikus, a ki valamennyi tételt egyetlen egybe foglalná össze.“³ De ha megérteni, megismerni annyi, mint egységben felfogni a sokaságot, akkor valamennyi intelligentia annál magasabbrendű, minél nagyobb sokaságot képes egységesíteni.

¹ *Opp. it.* I, 232. (*G. B. Párb.* 92.)

² *U. o.* 249—250. (*U. o.* 108.)

³ *U. o.*

„Innen van az intelligentiák fokozata; mert az alacsonyak a dolgok sokaságát csakis sok képzet, hasonlat és forma révén fogják föl; a magasabbak jobban értik néhánynak révén; a legmagasabbak tökéletesen értik a legkevesebbnek segítségével. Az őszintelligencia az egészet a legtökéletesebben egyetlen eszmében fogja föl; az isteni ész és az abszolút egység az, a mi minden fogalom nélkül mind a megértő, mind a megértés tárgya.“¹ Abszolút megismerésre tehát egyedül az őszintelligencia, az isteni ész képes, azaz a megismerés végtlen feladat, a mindenségnek egységes felfogása eszmény, a melyet az ember csak többé vagy kevésbé tud megközelíteni.

A legfontosabb útmutatás azonban, a melyet Bruno a sokaság egyszerűsítésére nézve ad, az ellentétek egybeesésének elve. A cusanusi elvnek itt értjük meg a helyét és szerepét a brunói gondolatrendszerben. Mint Troilo is energikusan hangsúlyozta,² Brunónál ennek az elvnek a metaphysikainál nagyobb a methodologiai és ismerettani jelentősége. Ily értelemben az ellentétek egybeesésének elve tulajdonképp kutatási formula, a mely következetesen alkalmazva mind közelebb visz a végső egységhez. Megismerésünkben folyton kettősségekre, ellentétekre bukkanunk; feladatunk ezeknek magasabb egységben való megszüntetése. A megismerésben való haladás így abban van, hogy az ellentéteket mind magasabb egységre vezetjük vissza s azután ebből az egységből magyarázzuk és értjük meg az ellentéteket. Épp ennek az elvnek alkalmazásában látja Bruno a maga felsőbb-

¹ U. o.

² V. ö. fent 195.

ségét a dualisták fölött. Ezek megállottak ily kettősségeknél, mint anyag és forma, lehetőség és valóság, a melyeket már tovább nem egyesíthető nemi fogalmaknak fogtak fel; Bruno viszont az e fajta ellentéteket contrarius fajfogalmaknak tekinti s egy közös nemi fogalomnak rendeli alá. „A ki a természet legnagyobb rejtélyeit akarja megfejteni, az nézze meg és vegye jól szemügyre a minimumokat és maximumokat az ellentétes és ellenmondó jelenségeken. Mélységes magia van abban, ha ki tudjuk csalni az ellentétet, miután megtaláltuk az egyesülés pontját. Ilyesmi lebegett a szegényes Aristoteles előtt, a midőn a privatiót, a melylyel bizonyos dispositio kapcsolatos, megtette a forma létrehozójának, szülőjének, anyjának; de célját nem tudta elérni. Nem érthette el, mert megállott az ellentét nemi fogalmánál s mintegy lebilincselve nem hatolt előbbre a contrarius ellentét fajfogalmához; nem érte el célját, sőt még szemügyre sem vette; ezért tévedt az egész vonalon, mert szerinte a valóságban az ellentétek nem találkozhatnak egy s ugyanabban a substratumban.“¹

Ebben a kapcsolatban ismerünk meg néhány nyilatkozatot, a melyből világosan kitetszik, mily viszonyt látott Bruno ismereteink és a megismerés tárgya között. Nyilvánvaló mindenekelőtt, hogy ha a kettőt realis, eleven folyamat mivoltában tekintjük, irányukat egymással épp ellenkezőnek fogjuk találni. Mert hiszen a megismerés, mint láttuk, a sokaságtól halad az egység felé, a teremő természet folyamata pedig lényegében egy ősegyiség explikálódása sokasággá. Ezt az irányellentétet minden kétséget kizáró vilá-

¹ *Causa, Opp. it.* I, 255—256. (*G. B. Pár.* 113.)

gossággal fejezi ki a philosophus a következőkép: „Így tehát, ha a tökéletes megismerés felé emelkedünk, folyton egyszerűsítjük a sokaságot; épp úgy, ha a dolgok létrehozatalához leszállunk, megsokszorozódik az egység. A leszállás egy létezőről történik végtelen sok egyedhez és számtalan fajhoz; a felemelkedés ezektől amahhoz“.¹ Tartalmi tekintetben azonban a két sor megfelel egymásnak. „Egy s ugyanaz a lépcsőfokozat az, a melyen a természet leereszkedik a dolgok létrehozatalához s a melyen az értelem fölemelkedik azoknak megismeréséhez.“² Lét és gondolat között tehát Bruno szerint nem az azonosság viszonya áll fönn; rájuk nem terjed ki a coincidentia oppositorum elve. Talán azt lehet mondani, hogy a kettő mint egy s ugyanazon a szövegnek kétféle írása viszonylik egymáshoz. Ha elképzelünk oly megismerést, a mely felemelkedik a végső egységhez s aztán ebből az ellentétek folytonos „kicsalása“ által az ismeretek egész rendszerét származtatja le: akkor e rendszer minden tagja megfelelője lesz a valóság valamely tagjának és az ismeretek kapcsolata megfelelő lesz a dolgok valóságos kapcsolatának. Ilyen, csakis ilyen értelemben láthatjuk Bruno tanításában előző formáját a spinozai gondolatnak, hogy az eszmék rendje és összefüggése ugyanaz, mint a dolgoké,

¹ U. o. 250. (*G. B. Párb.* 108.) — Tocco és más magyarázók szerint Bruno a megismerés folyamatát azonosítja a dolgok létrejöttének realis folyamatával, vagyis a gondolatot a léttel, tehát mind a kettőt az egységtől a sokasághoz haladónak fogja föl. E fölfogással Bruno előzője volna Spinozának és Hegelnek. L. *Le opp. lat. di G. B.* 373. A fenti idézet nem hagy kétséget Bruno igazi nézete felől.

² U. o. 247—248. (*G. B. Párb.* 106.)

vagy a hegelinek, hogy megismerésünk folyamata megismétlése a valóságos történés folyamatának.

Egy további kérdés: vajjon ezen az állásponton, amikor az érzéki világban látja Bruno a megismerés tárgyát, milyen forrásokból származtatja az ismereteket? Vagy, az ismereterőknek sensus- és ratióra való felosztásával élve, milyen szerep jut megismerésünkben érzékeinknek és milyen értelmiségünknek? Bizonyos mindenekelőtt, hogy az érzéki észrevevés magában nem vezet az igazsághoz. Erre a meggyőződésre kellett a philosophusnak jutnia, ha a maga metaphysikájának és természetphilosophiájának alapvető gondolatait veszi szemügyre. Sem az egységes substantiát, sem a világegyetem végtelenségét az érzékek föl nem foghatják. „Nincs érzék, a mely látná a végtelent, nincs érzék, a melyből reá következtetni lehet; mert a végtelen nem lehet az érzékelés tárgya. A ki tehát az érzékek útján akarja azt megismerni, hasonlít ahhoz, a ki a szemével akarja látni a substantiát és a lényegét.”¹ Épp a világegyetem végtelenségének bizonyítása ad a philosophusnak alkalmat arra, hogy elvszerűen fölvesse az érzékek megismerő képességének kérdését. Elpino: „Mondd meg tehát, mire szolgálnak nekünk az érzékek?” Filoteo: „Csakis arra, hogy ösztönzést adjanak az értelemnek: hogy vádoljanak, feljelentést s részben tanúságot tegyenek; de tanúságuk sohasem lesz teljesen meggyőző; még kevésbé ítélkezhetnek vagy ítéelhetnek el. Mert bármilyen tökéletesek is, soha sincsenek valami zavarosság nélkül. Éppen azért az igazság, kis részben mint gyenge kezdetből, az érzékekből indul ki, de

¹ *Inf., Opp. it.* I, 280. (G. B. Párb. 150.)

nem az érzékekben van“.¹ S ugyanígy vélekedik a philosophus utolsó latin műveiben, amikor a minimumban látja a dolgok substantiáját. Az oszthatatlan élő monas épp oly kevésbé érzékelés tárgya, mint a végtelen Egy. Hiszen érzékeinkkel még az igazi kört sem tudjuk felfogni.² S itt sem hiányzanak az elvszerű nyilatkozatok az érzékek elégtelenségére vonatkozóan. „Szemünkkel látjuk a fényt, a színt és a mozgást, de az igazat nem láthatjuk szemünkkel.“³

Az igazságot így csak a magasabbrendű erők tudják felfogni. Bruno ezeket, kifejezetten a peripatetikusak módjára, együttesen és egy szóval mint értelmet (észt, szellemet) szokta az érzékekkel szembeállítani. A megismerés forrásaira vonatkozó kérdésben tehát Bruno tanítása ezen az állásponton a rationalismus: az érzéki észrevevés megbízhatatlan és elégtelen, az igazság csak az értelemnek nyilatkozik meg. E rationalismus mellett szólnak a philosophusnak legmélyebb és legmegállapodottabb meggyőződései. Az értelem tud mindent egyesítő és azonosító világlényegről, holott az érzékek változó és különböző sokaságot tapasztalnak. Az értelem tud a mindenség mérhetetlenségéről, végtelen számú világokról, holott az érzéki szem mindenütt határt, szél, végességet lát. Az értelem tud önálló, legkisebb elemekről, holott érzékeinkkel sohasem tapasztalunk ily elemeket, mert az anyag folytonosságot és összetettséget mutat. Az értelem tud mindenséget betöltő és éltető világlélekről; és így tovább.

¹ U. o. 281. (U. o. 150.)

² *De min., Opp. lat.* I, III, 189.

³ U. o. 194.

Ámde, bár az értelem felsőbbbsége így minden kétségen fölül áll, az ellentét közte és az érzékek között Brunónál korántsem oly éles, mint az újkor sok más gondolkodójánál. Bruno rationalismusa nem gögös és egyoldalú; nem jelenti azt, mintha az értelem csupán a maga erejéből, az érzékek segítségével nélkül juthatna el az igazsághoz. Ez egyoldalúságtól megóvta Brunót egyrészt egységesítő hajlama; hiszen gondolkodása sehol sem tűr merő ellentéteket, áthidalhatatlan kettészakításokat; az ismereterők között sem. De másrészt megóvta attól valóságérzése is. Bruno jól tudja, nemcsak hogy az értelem nem lehet el a tapasztalat segítségével nélkül; hanem, hogy a megismerésnek vannak területei, a hol az értelem egyenesen cserbenhagy bennünket és csupán az érzékekre támaszkodhatunk. „Bizonyos dolgok csakis a kezek és tapintás révén lesznek világosak, mások csakis a hallás, mások csakis az ízlés, újra mások csakis a szemek révén.”¹ A ki születésétől fogva vak vagy süket, azzal nem lehet megértetni a színeket avagy hangokat; az értelem nem helyettesítheti a hiányzó érzékeket, még inkább az egyik érzék a másikat.² Hogy Brunónak mily nagy a valóságérzéke, hogy mennyire értékeli a tapasztalat fontosságát, az legjobban kitetszik abból, hogy okoskodásaiban, különösen természetphilosophiai fejtegetéseiben az ész tanubizonysága mellett szívesen hivatkozik a tapasztalatára is, noha ezt, mint láttuk, elvszerűen nem tartja az igazság kriteriumának. Így olvassuk például az *Infinito*-ban: „Minek támaszkodjunk üres képzelő-

¹ *Causa, Opp. it.* I, 202. (G. B. Párb. 65.)

² *De min. Opp. lat.* I, III, 194.

désekre, a mikor a tapasztalat maga tanít bennünket?“¹ Vagy: „Valóban ez megfelel minden észrevevésnek, értelemnek és észnek“.² Vagy: „Miért tagadjuk ezt az analógiát, a mikor nincs sem észok, sem észrevevés, mely arra készítetne, hogy benne kételkedjünk?“³ Minden rationalismusa mellett Bruno így a tapasztalat fontosságának is szószólója. Az érzéki észrevevés elégtelen ugyan, de sem nem nélkülözhető, sem nem hazug. Ha olykor az érzékek megbízhatatlanságát hangoztatja is a philosophus, felfogásának mégis az a veleje, hogy a tévedés oka nem az érzéki észrevevésben, hanem annak megítélésében vagy a belőle vont következtetésekben rejlik. Ily értelemben mondja Epikurosra és Herakleitosra hivatkozva egyik posthumus művében, hogy az érzékek nem csalnak és nem csalatkoznak; a gondolkodás minden helytelensége az észrevevéshez járuló állításból vagy tagadásból fakad. S ugyanitt idézi azt az újkori philosophiában is sokat vitatott tételt: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*.⁴

Mindezeknek az okoskodásoknak hallgatólagos föltétele az a meggyőződés, hogy van mindenki számára egyformán érvényes, mindig azonos, azaz objektív igazság. A mikor azonban Bruno a változás kategóriája alatt szemlél mindent, a mikor a herakleitosi örökös folyás lesz világfelfogásának jelszava, akkor magának az igazságnak mineműségéről való felfogása is megváltozik. Mert ha a megismerés tárgyai folyton vál-

¹ *Opp. it.* I, 342. (G. B. Párb. 199.)

² *U. o.* (*U. o.* 200.)

³ *U. o.* 345. (*U. o.* 202.)

⁴ *Theses de magia, Opp. lat.* III, 481.

toznak, s maga a megismerés is az egyik pillanatban más, mint a másikban, vajjon akkor lehet-e szó objektív igazságról? Ilyen szemszög alatt nézve a dolgokat, a philosophus szükségszerűen a megismerés relativitásának álláspontjára jut s ezt csak megerősíti az aesthetikai és erkölcsi megítélésnek még könnyebben felismerhető relativismusa. Nem mondhatom, ha pontosan akarom magamat kifejezni, hogy ennek a dolognak jó íze vagy jó szaga van, ez jól hangzik, ez szép a szemnek; hanem óvatosan hozzá kell tennem, hogy ez nekem és most tetszik így. Nincs abszolút jó, vagy rossz, kellemes vagy kellemetlen, szép vagy rút, igaz vagy nem igaz, hanem minden ilyen ítélet csak az ítélő subjektív felfogásmódjának kifejezése. Minden kornak, minden fajnak megvannak a maga külön értékmérői, s a mit az egyik helyen elvetnek vagy erkölcstelennek bélyegeznek, azt a másikon helyénvalónak, talán éppen szentnek ítélik. A mezeten test leplezése nem mindenütt szabály és az istentiszteletnek olyan formái, a melyek ma mint sőtét büntettek megbotránkoztatnának, egyes népeknél valamikor egészen természetesek voltak.¹ Az ember a maga szempontjából a dolgok mértéke s hasonlóan minden más faj is az a maga szempontjából; de a fajon belül nincs semmi állandó és meghatározott mérővessző. A mi nekem édes, nem szükségképen neked is az, s a mit kevéssel azelőtt édesnek találtam, azt nem szükségkép találom most is annak.² Így végül minden ítélet érvénye csak az egyénre, sőt csak a pillanatra korlátozódik. Bruno philosophiai

¹ *De min., Opp. lat. I, III, 192. és kk.*

² *U. o. 330, 331.*

nézeteinek változása során bizonyára ez a legszélsőbb kilendülés az újplatonikus kiindulóponttal szemben. De viszont, ha e felfogás helyét Bruno philosophiájának egészében tekintjük, akkor azt kell mondanunk, hogy az nem vált tulajdonkép sohasem uralkodóvá, még a philosophus gondolatfejlődésének utolsó phasisában sem. Mert hiszen ebben is az a jellemző, hogy az örökösen fluctuáló jelenségek mögött a philosophus valami változatlant vesz fel, de e változatlannak gondolata épp mint objektív igazság áll szemben az észrevevésnek tűnékeny, ingadozó, ellenmondó, subjektív jellegű adataival. Bruno relativismusa így csak episodszerű. Az a metaphysikai szükséglet, a mely a philosophust az örökké nyugtalan történetiség mögött egy állandó létezőnek a keresésére ösztökélte, egyszerűsmind az objektív igazságba vetett hitének tanubizonyysága.

E) *Bruno aesthetikája.*

Ha Bruno tanainak értelmezésében tekintettel vagyunk arra, hogy a renaissance culturája mennyire talál bennük philosophiai kifejezést, akkor különös erővel tolakszik fel a kérdés: mikép vélekedett Bruno a szépről és a művészetről? Fennebb láttuk már a brunói gondolkodásnak aesthetikai indítékoktól való meghatározottságát. A világegyetem a legnagyobb műremek s a természet a legnagyobb alkotóművész: e vonásokat a renaissance aesthetikai élettartalma rajzolta bele a brunói világképbe. De most az a kérdés: hogyan fogta fel és méltatta a philosophus magát a szépet? Hogyan interpretálta a művészetet, a renaissance-ember alkotóerejének e legnagyobbyszerűbb nyilatkozását?

A szépség mivolta Bruno szerint bizonyos harmoniában nyilatkozó szellemiség. „A mi nekünk a testen tetszik, az bizonyos szellemiség, a melyet rajta látunk és szépségnek nevezünk; ez pedig nem a kisebb vagy nagyobb arányokban, nem meghatározott színekben vagy formákban van, hanem a tagok és színek bizonyos harmoniájában és egybehangzásában.“¹ Kitérít ebből, hogy a szépség Bruno szerint nem a tárgy alkatrészeinek vagy elemeinek valamilyen eredendő tulajdonságában, hanem azok kapcsolási módjában rejlik. Az elemek vagy alkatrészek minden szépség híján is lehetnek s az egész mégis szép, mint a hogy Bruno szerint a szép épület is formátlan részekből alakul.² Világos az is, hogy csak az összetétel, a változatosság szép. Ha a testi világ csupa hasonló részekből állana, nem lelnénk benne gyönyörűséget. Nagy változatossága miatt szép a természet. A szépség a változatosnak egységes kapcsolatában van.³ Az egyszerű, mivel csupán egység változatosság nélkül, nem szép; ezért nem szép az absolutum, az istenség: nincsenek részei s így nem lehetséges benne rendezett összetettség.⁴ A szépség az összetétel rendje, a sokaság egysége. De a különbözőknek egységét Bruno mint a coincidentia oppositorum formulájának érvényesülését szereti felfogni. A szépség ebben az értelemben ellentétek egysége. Minél több ellentét foglalódik össze, annál nagyobb az egésznek szépsége. Az a legszebb színbenyomás, a mely valamennyi színárnyalatot foglalja magába; az a legszebb hang,

¹ *Er. fur., Opp. it.* II, 336.

² *De vinculis in genere, Opp. lat.* III, 662.

³ *De umbr. idearum*, id. m. 27.; *Ars. memoriae*, u. o. 83.

⁴ *De vinc. in gen., id. m.* 643.

a mely valamennyi hangnak harmoniájából ered. A legnagyobb szépséget azért maga a világegyetem mutatja; benne egy végtelen változatosság olvad egységbe.¹

Az eddigiekben Bruno a szépnek csak objectiv ismertetőjegyeit tekintette. Ha a subjectumot is számbaveszi, akkor szükségkép a szépség relativ voltának gondolatára jut. Semmi sem szép abszolút értelemben, hanem minden dolog csak valaminek vagy valakinek lehet szép. Minden fajnak megvan a maga sajátos szépségeszménye s Venus is csupán az emberekben és herosokban kelt gyönyörűséget.² A szépség bizonyos symmetriában áll; de ez sokféle s az egyiknek ez, a másiknak amaz tetszik jobban. Másfajta symmetria képes lebilincselni Sokratest, más Platot, más a sokaságot, más a keveseket, más a férfiakat, más a nőket.³ De tetszésünk ugyanazzal a tárggyal szemben is állhatatlan; a mi tegnap gyönyörködtetett, ma már közömbös lehet, holott objective meg sem változott. Ebből pedig kiviláglik, hogy a tetszés érzése nemcsak az alkatrészek bizonyos harmoniájától, összeállásától függ, hanem egyszersmind a tetszés tárgyának és alanyának valamilyen kölcsönös megfeleléstől.⁴

Hatását tekintve mindaz, a mi lebilincsel bennünket, s így a szép is, a philosophus szerint az egész emberhez szól. Azaz, a mi gyönyörködtet, nem csupán egyik érzékünkre vagy képességünkre hat, hanem egyszerre többet vagy valamennyit hozza mozgásba, sőt egész valónkat eltölti. Az egyes érzékek csak

¹ *Opp. it.* I, 257. (*G. B. Párb.* 114.)

² *De vinc. in gen., id. m.* 637., 659.

³ *U. o.* 638.

⁴ *U. o.* 641.

eszközei, közvetítői a tetszésnek, a hatás végpontja mélyebben fekszik az ember lelkében. A látható dolgok nem a szemet gyönyörködtetik, hanem a szem által gyönyörködtetnek, s ugyanígy a hallható dolgok a fül által, az értelemszerűek a szellem által.¹ De a szépnak hatása túl is terjed a tisztán aesthetikainak körén. A testi szépségben való gyönyörködés vágyat kelt egy tisztultabb, minden anyagiasságtól ment gyönyör után, annak szemléletétől az isteni szépség szemléletéhez emelkedünk. Így az, a mit közönségesen szépnak nevezünk, az erkölcsi tökéletesedés eszközévé lesz s ebben van az ő méltósága.² E gondolatlat Brunónak a szépről való tanítása az ő etikájába torkollik. A heroikus hevületek erkölccstanában ez eszmekepcsolat értelme és jelentősége még jobban kiviláglik.

Arra a kérdésre, hogy általában mi a forrása, előidézője a szépnak, tulajdonkép már fennebb, a metaphysikai fejtegetések során kaptunk feleletet. Brunónak egyik állandó meggyőződése, hogy minden történésnek elve a világlélek. Belőle származik a dolgok kapcsolata, egysége, rendje.³ A szépség lényege is a különbözők kapcsolatában, az ellentétek egységében van: a szépség is a világléleknek köszöni létét. A világlélek a szépség szeretete, mondja egy helyütt a philosophus.⁴ De épp ez a felfogás vezet át a művészi alkotás kérdéséhez. Mert ha minden életjelenség mögött a világlélek lappang mint annak elve és oka; ha a lét és történés minden ész- és célszerűsége reá utal vissza mint forrásra: akkor minden alkotó tevékenység

¹ U. o. 641—642.

² *Er. fur., Opp. it.* II, 405.

³ *Lamp. trig. stat., Opp. lat.* III, 54., 61.

⁴ U. o. 54.

is az ő megnyilatkozása: a teremő művész lelkében tulajdonkép a világlélek hat. Ily értelemben mondja a philosophus, hogy a világlélek a művészetek művészete, rajta alapszik valamennyi művész alkotó észszerűsége, sőt ő maga ez az észszerűség, a mely mind az alkotónak, mint az alkotás tevékenységének lényege.¹ Ez a gondolat pedig egészen természetesnek és szükségszerűnek tetszik, ha figyelembe vesszük, hogy a világlélek eszméje voltakép az organikus élet és a művészi alkotó tevékenység bizonyos formai sajátosságainak hypostazálása.² Másrészt épp ennek a gondolatnak alapján értjük meg Brunónak néhány fontos nézetét a művészi alkotás mibenlétére vonatkozóan.

Így mindenekelőtt Bruno felfogását a phantasiáról. A phantasia a művészi tevékenység szerve. Belőle fakad a műremek. A philosophus mint a képalkotás képességét határozza meg.³ A phantasia a látás és hallás útján szerzett képeket sokféleképp combinálja; de tevékenysége mégsem korlátlan: szabályozza azt az ész mérséklete. A phantasia azonban nem elszigetelt képesség, nem valamilyen egyes érzék a többiek sorában, hanem valamennyi érzéket egyesítő közös érzék (*sensus sensuum, sensorium communissimum*). Vele szemben az egyes érzék elveszti önállóságát. A látás és hallás nem érzékek, hanem csak instrumentumai a közös érzéknek. Ez továbbá minden részében teljes, osztatlan egész; azaz a mikor látunk vagy hallunk, képzeletünk a maga egészében tevékeny.⁴

¹ U. o. 61.

² L. fent 218—219.

³ *De imag. comp., Opp. lat.* II, III, 198.

⁴ U. o. 120.

Nyilvánvaló itt a világlélek analogiája ; az is minden megnyilatkozásában osztatlan egész. De a phantasia működésének épp ez a mozzanata más oldalról mutatja be a philosophusnak egy korábban érintett gondolatát s fényt derít egész aesthetikai magatartásunknak egy mélyreható vonására. A szépség, úgy láttuk, nem egy bizonyos érzékhez, hanem az egész emberhez fordul ; most azt látjuk, hogy a művészi tevékenység mögött is az egész ember áll. Ha phantasiával szemlélek valamit, akkor az, a mit érzékeim nyújtanak, csak kis része annak, a mit valóban felfogok. Képzeletem sajátos atmosphaerát, egész világot teremt az érzékek nyújtotta adatok körül s e kiegészítő tevékenységében a lélek egészéből merít. S ugyanígy az alkotóművész egész egyéniségét önti bele a látható formába, vagy a hallható szóba és hangba. A szépség a lélek teljességét hozza mozgásba, a műremek a lélek teljességéből fakad.

Ezek a gondolatok értetik meg Brunónak nagyon érdekes nyilatkozatait a művészeteknek egymás között és a philosophiával való „csodálatos rokonságáról“. Ez a rokonság két körülményen alapszik. Egyrészt a tartalom azonosságán. A művészetekben és a philosophiában egyaránt az isteni igazság és szépség, „a dolgok harmoniája“ jut kifejezésre. Másrészt az alkotás principiumának azonosságán. „Az első és legkiválóbb festő“, mondja a philosophus, „a képzeleterő (phantastica virtus), az első és legkiválóbb költő a képzelet bizonyos hajtóereje, a léleknek a veleszületett, vagy később beléje ültetett enthusiasmus, a mely mint isteni, vagy ehhez hasonló ihlet az embert valamilyen lelki tartalomnak megfelelő kifejezésére készíti. De az alkotás elve mind a kettőnél teljesen

ugyanaz.“¹ S a mit a philosophus a festészetről és a költészetről mond, azt a szobrászatra és a zenére is érti. Ám ugyanazt az alkotó principiumot megpillantja Bruno a philosophiában is. Azt tartjuk ugyan, hogy a művész teremtő szerve a phantasia, a philosophusé az ész: azonban ezek a képességek Bruno szerint oly szorosan kapcsolatosak, hogy az egyiknek működését a másiktól nem lehet különválasztani. De ha így áll a dolog, akkor a philosophus: művész, és a művész: philosophus. „A philosophusok bizonyos tekintetben festők és költők, a költők festők és philosophusok, a festők philosophusok és költők, s az igazi költők, igazi festők és igazi philosophusok kölcsönösen szeretik és csodálják egymást; mert csakis az philosophus, a ki egyszersmind költ és fest, s ezért semmikép sem merész az az (aristotelesi) mondás: „gondolkodni annyi, mint a phantasia alakításaira eszmélni, s az értelem vagy maga a phantasia, vagy nincs e nélkül; csakis az festő, a ki egyszersmind valamikép költ és elmélkedik is; s nincs költő valamilyen elmélkedés és festés nélkül.“² A művészetek és a philosophia tehát egy töből fakadnak. Bruno, a nagy egységesítő, itt is inkább az egyezést látja meg, mint a különbséget. De a szóbanforgó egyezés különös nyomatékkal fejezi ki a brunói gondolatot, hogy a műalkotás a lélek teljességéből fakad. A teremtő phantasia mindenütt egész — mint maga a világlélek.

Ez az analogia szembeszökő abban a felfogásban is, hogy a phantasia az ő combinatív működésében a természetet követi, hogy a művészi képzelet alkotó

¹ *Explic. trig. sig.*, *Opp. lat.* II, II, 133.

² *U. o.* 133—134.; v. ö. *De imag. comp.*, *Opp. lat.* II, III, 198.

tevékenysége mintegy folytatása a természet teremtető folyamatának. A természet kevés elemből különböző kapcsolatok révén számtalan fajt hoz létre; a phantasia is e természetes fajok formáinak kombinálásából új képeket alkot. Így kombinálja például az ember és a szarvas, az ember és a madár képzetét, így lesz az ember, a ló és a madár képzetéből a szárnyas centaur képe. Ily módon végtelen számú combinatiót lehet létrehozni, mint a hogy a nyelvek megszámlálhatatlan szavai is néhány elemi hang kombinálásából és különböző elrendezéséből alakulnak.¹

Még lényegbevágóbbnak tűnik ez a rokonság a művészet és a természet alkotó tevékenysége között, a mikor Bruno rámutat arra, hogy a phantasia, „a természet-anyának nyomdokait követve“, mindenből mindent képes csinálni. Az *activ phantasia* mindennek minden értelmet tud adni, a fölfogó képzelet mindenből mindent meg tud érteni. Megerősíti ezt a képes beszéd mindenféle változata. Beszélünk például szenvedésekben gazdag életről, holott a gazdagság szót rendesen csupán a kíváncsatos dolgokkal kapcsolatban használjuk. Az embert, különböző vonatkozások szerint, a föld lakójának, gondolkodó lénynek, kis világnak, halandónak szoktuk nevezni. A phantasia az egymástól távollevő dolgok képeit is könnyedén összekapcsolja, csak éppen a maga céljainak megfelelően többé-kevésbé módosítja. A ki az igazság fákljáról beszél, az a fákljának csak világítóerejére gondol, de nem arra, hogy fogy a használat által. A ki a mérsékletet asszonyhoz hasonlítja, nem tekinti azt, hogy az asszonynak idővel az öregség barázdái szánthatják hom-

¹ *De imag. comp., id. m. 119—120.*

lokát. A phantasia áthasonít és eszményít, kapcsol és szétbont, hozzáad és elvesz, — mindenből mindent tud csinálni, mint maga a világlélek.¹ A phantasia brunói értelemben épp nem egyéb, mint a művész lelkében, vagy lelkén át tevékeny világlélek, s a világlélek nem egyéb, mint a természetnek, e legnagyobb művésznek, alkotóképessége. S ez a lényegazonosság természet és művészet között Brunónál abban is kifejezésre jut, hogy a kettőt kölcsönösen egymással határozza meg. A művészet, úgy mond, az észnek vele-született természetes képessége;² a természet viszont eleven művészet, a mely folyton alakítja az anyagot.³

De a művészi tevékenységnek az alkotó természet analogiájára való felfogásával Bruno messze távolodik attól a közkeletű nézettől, a mely a művészet mivoltára nézve sok évszázad óta uralkodott. Plato és Aristoteles óta a művészetet mint utánzást szerették magyarázni. Ez a fölötte világos, egyes művészetekre látszólag olyannyira ráillő s épp ezért nagyon tetszetős magyarázat úgyszólván érintetlenül szállt át az egyik gondolkodó-nemzedékről a másikra; s hogy mily macak-sul tartotta magát, legjobban abból tűnik ki, hogy még a legújabb idők művészetbölcselei is szükségesnek tartják azt czáfolni. Brunónak itt vázolt aesthetikai tanai sehogy sem férnek össze az utánzás elvével. A művészi alkotás szerve a phantasia, ez pedig nem utánzó-képesség. Ha az illusztráló példákat tekintjük, úgy tetszik, hogy Bruno előtt a kombinálás, az újat-

¹ *Explic. trig. sig.*, *Opp. lat.* II, II, 136—137.

² *L. Ars mem.*, *Opp. lat.* II, I, 58.

³ *Acrot.*, *Opp. lat.* I, I, 80.

alkotás lebegett mint a phantasia működésének typikus esete. Az bizonyára nem meríti ki a képzelet functióját, de mindenesetre jellemzi Bruno álláspontját az utánczás elvével szemben. S világosan kitetszik ez az álláspont a teremtő természet analogiájából is. Ha a művész úgy alkot, mint a természet, akkor semmikép sem utánoz, hanem az alkotás folyamata közvetlen, belső szükségből fakadó, őseredeti, reflexio nélkül való. S ezt a közvetlen, intuitív jelleget a philosophus kifejezetten mind a művész, mind a természetalkotó tevékenységének tulajdonítja. A világlélekről mondja egyszer, hogy okoskodás és fontolgtatás nélkül alkot; s nem lephet meg bennünket, hogy az alkotásnak e reflexio nélkül valóságát a philosophus épp a művész példájával próbálja megvilágítani. Valamint a kitűnő cziterajátékos, úgymond, kevesebb megfontolással, vagy teljesen a nélkül meg tudja csinálni azt, a mit a gyengébb játékos sok gondolkodással sem tud véghezvinni, azonkép ama legkitűnőbb művész, a világlélek is, egyetlen pillantással, minden erőlködő figyelem nélkül alkot mindent.¹

De ha így Bruno szerint a művész alkotó tevékenysége a léleknek kevésbé tudatos, vagy schellingi szóval élve: tudattalan-tudatos régiójában megy végbe, akkor teljességgel képtelennek kell találnia azt a fel fogást, hogy a művésznak bizonyos egyetemes érvényű szabályokat kell követnie alkotásában. Ez homlok-egyenest ellentmond annak az intuitív jellegnek, a mely Bruno szerint a művészi alkotás legbensőbb sajátja. Bruno épp megfordítja a hagyományos nézetet: nem a művész követi a szabályt, hanem a sza-

¹ *Lamp. trig. stat., Opp. lat. III, 55.*

bályt vonják le a műalkotásból. Éles dialektikával jelentkezik ez a gondolat az *Eroici furori* elején. A szóbanforgó fejtegetések csak a költészetről szólnak ugyan, de a philosophus szellemében joggal valamennyi művészetre vonatkoztathatók. Vannak poetikusok, mondja Cicada, a kik minden költőt Aristoteles Poetikájának szabályai szerint vizsgálnak s ezen az alapon éppen csak Homerost tartják költőnek, míg Vergiliust, Ovidiust, Martialist, Hesiodost, Lucretiust és sok mást csak verselőknek tekintik. Tansillo: „Jól tudod, testvér, hogy azok valóságos barmok: mert nem látják, hogy ezek a szabályok főleg arravalók, hogy jellemezzék a homerosi, vagy más különös költészetet, s hogy megmutassák, hogy volt egyszer egy hősköltő, olyan, mint Homeros, — nem pedig arra, hogy útbaigazítsanak másokat, a kik más tehetséggel más ízléssel, más szenvedélyekkel egyéb költeményfajtákban épp oly nagyok, vagy majdnem akkorák, vagy még nagyobbak lehetnek.“ Cicada: „Épp úgy, a hogyan Homeros is az ő költeményeiben nem bizonyos szabályokat követett, hanem ő maga kútfeje a szabályoknak; s ezek csak azoknak vannak hasznára, a kikben több az utánzóképeség, mint a lelemény; s olyan ember gyűjtötte össze őket, a kiben szikrányi költőiség sem volt, ellenben képes volt összegyűjteni ennek az egy fajtának, a homerosi költészetnek szabályait; s ebből csak olyasvalaki húz hasznót, a ki nem más poeta akar lenni, hanem olyan akar lenni, mint Homeros, s a kinek nincs saját műzsája, hanem majmolja a másokét...“ Tansillo: „Helyesen következtetted, hogy nem a költészet fakad szabályokból, ... hanem a szabályokat vonják le a költeményekből: s épp ezért annyi neme és fajtája

van az igaz szabályoknak, a hány neme és fajtája van az igaz költőknek.“¹

A mi itt megszólal, nem egyéb, mint az egyéniség souverain joga a költészetben s általában a művészetben. Ez pedig összhangban van Bruno egész szellemiségével. A philosophus, a ki a tekintély elvét megdöntötte a tudományban, a kinek egyedül a „szellem napja“ világít az erkölcsphilosophiában, szétörni igyekszik a szabályok békóit a művészetben is. Ezzel pedig ismét messze kora előtt jár; hiszen csak a XVIII. században halljuk a hangos csatakiáltást a szabályok ellen s velük szemben a lángelme souverainitása csak makacs küzdelem után jut elismerésre. De újszerű s későbbi századok aesthetikai elmélkedéseire emlékeztető Brunónak jóformán egész művészetfelfogása. Oly gondolatok, mint a művésznak a természet módjára való alkotása, ennek az alkotásnak intuitív jellege, a félig tudatosnak vagy tudattalannak szerepe a művész tevékenységében — mindezek mint súlyos elvi kriteriumok jelentkeznek később a kanti és a rákövetkező philosophiában, persze a nagy eszmeösszefüggésekben szükségképen elmélyülve és szabatosan meghatározva. Bizonyos, hogy Bruno aesthetikai tanításai messze túlvisznek a kor hagyományos nézeteinek látókörén. A művészet benne találja első mélyebb, modern szellemű értelmezőjét s a renaissance-művész eleven egyéniségtudatának ő az első elvi szószólója.

F) *Bruno ethikája.*

A renaissance korában ethikai kérdések csak kevésbé kötötték le a gondolkodók figyelmét. A philosophiai okoskodás oly nagy lendülettel vetette magát

¹ *Er. fur., Opp. it.* II, 310—311.

a természet lényegének, a világegyetem rendjének vizsgálatára, hogy a belső világ fürkészésére alig kerülhetett a sor; a szellemi energiát, a melyet oly bőséggel az egyik pontra fordított, szükségszerűen másunnan vonta el. Annál inkább mély, átfogó, igazán philosophikus szellemről tesz tanuságot, hogy Bruno ily körülmények között az ethikai problémát felvetette és részletesen külön művekben is tárgyalta. A *Spaccio de la bestia trionfante* és a függelékkép hozzácsatla-kozó *Cabala del cavallo Pegazeo*, valamint a *De gli eroici furori* párbeszédeit sajátlag erkölctani műveknek kell tekintenünk. Az új erkölctant ugyanaz a szellem lengi át, mint Bruno természetphilosophiai tanításait; autonom, azaz független minden hagyományos tekintélytől s csak az ész elveire támaszkodik. „Az erkölcsphilosophiát ama belső világosság szerint szándékozzom tárgyalni, a melyet a szellem isteni napja bennem visszasugározottat és visszasugározottat“, vallja a philosophus.¹

Azonban Bruno ethikájában is épp úgy, mint philosophiájának más részeiben, az első nehézség az, hogy tanítása nem egységes. A *Spaccio* és *Eroici furori* annyira különböző jellegű, hogy e két főműnek egymáshoz való viszonya is problémává lesz. Többnyire úgy oldják meg e problémát, hogy az első művet a másodiknak előkészítése- vagy bevezetéseként magyarázzák. A *Spaccio* Ajánlásában ugyanis azt írja Bruno, hogy ezt a három dialogust csakis egy a jövőben megírandó mű anyaga- és alapjaként kell tekinteni. „Helyénvalónak tetszik“, úgy mond, „hogy a muzsikuskok módjára előbb bizonyos praeludiumokat

¹ *Opp. it.* II, 7.

bocsássak előre; hogy mint a festők, előbb valamilyen határozatlan vázlatot fessek; hogy mint a tákácsok, bizonyos fonalakat feszítsek ki; s hogy mint a nagy építésszek, a mélyben és homályban bizonyos alapokat rakjak le.“¹ A *Spaccio*-ban tett ígéret teljesítését mármost az *Eroici furori*-ban szokták látni. Ámde a két mű mind alapeszméjére, mind hangulatára nézve annyira elütő, hogy inkább két különböző ethikának tetszik, mint egy s ugyanazon gondolat-tartalom folytatásos vagy kiegészítő tárgyalásának. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a *Spaccio* erkölcstana mindenkinek szól, az *Eroici furori*-é inkább csak a kiválasztottaknak. Amannak tárgya elsősorban az, hogy mivel tartozunk a közösségnek, emezé inkább az, hogy mivel tartozunk önmagunknak. Amaz színes szövetű erénytan; emez a heroikus bölcs lélektörténete az istenséggel való egyesülést kereső útján. Ezt az előleges jellemzést az alábbiakban fogjuk igazolni.

I.

A *Spaccio*-ban kifejtett erkölcsstan conceptiója világos lesz előttünk, ha a benne érvényesülő metaphysikai motívumokat vizsgáljuk. Bruno metaphysikájának csúcspontjaként az istenséggel azonos lét eszméjét ismertük meg; ez pedig, mint láttuk, két mozzanatot tartalmaz. Jelenti egyrészt az abszolút létet: alapját és lényegét minden létezőnek; de az abszolút lét másrészt egyszersmind az abszolút értékesség: a legfőbb jó, igaz és szép. A legfőbb metaphysikai elv, mint minden érték foglalatja és forrása: ez az eszme lebegett véleményünk szerint a philosophus előtt,

¹ U. o.

midőn ethikájában az *Igazság* eszméjét állította első helyre. Csak jól szemügyre kell vennünk a philosophusnak az igazság eszméjére vonatkozó meghatározásait, hogy benne az abszolutumnak a metaphysikai fejtegetésekből jól ismert vonásaira ráismerjünk. „Valamennyi dolog felett van az igazság: mert ez az egység, a mely minden felett trónol, és a jóság, a mely mindenek felett áll; mert egy a létező, jó és igaz; az igaz, létező és jó egy s ugyanaz.“¹ Ha mármost az igazságot a philosophus azonosítja az abszolút létezővel, akkor azt minden lét alapjának kell tekintenie, úgy hogy, a miben nincs igazság, az nem létező. Az igazság, mondja Bruno, olyan lényeg, a mely semminél sem alsóbbbrangú; mert ha képzelünk valamit az igazság előtt, akkor az igazságtól különbözónak kell gondolnunk; ha pedig az igazságtól különböző, akkor nincs is benne igazság, következésképp hamis, semmis, nem létező. Épp így nem lehet valami együtt az igazsággal s mégis igazság nélkül való; mert ha az igazság által nem igaz, akkor nem létező, hamis, semmis. S ugyanígy semmi sem lehet az igazság után; mert ha utána van, akkor nélküle van; de akkor nincs is benne igazság s így újra semmis, nem létező. „Így hát az igazság valamennyi dolog előtt, valamennyi dologgal együtt, valamennyi dolog után van; minden felett, mindennel, minden után; kezdet, közép és vég. A dolgok előtt van, mint ok és elv, míg a dolgok tőle függnék; a dolgokban van, mint azok substantiája, s azok általa léteznek; valamennyi dolog után van, azok pedig általa érthetők hamisság nélkül.“² S végül igazságon a philosophus itt a többi

¹ U. o. 76.

² U. o. 76—77.

értéket is érti; az igazság épp az abszolút érték, a melyet különféleképp lehet nevezni, de lényege szerint egy s ugyanaz. „Az igazság maga a dolgok istensége, igazságossága, jósága és szépsége.“¹

Ámde ez a metaphysikai kiindulópont kettős nehézség elé állítja a philosophust. Az egyik abból fakad, hogy az igazságból, mint legfőbb elvből a többi erkölcsi eszmét kell leszámaztatnia. Ez pedig épp oly kevésbé sikerülhet, mint a hogy a metaphysikában sem sikerül az abszolút egységből leszámaztatni a sokaságban és változatosságban kifejlődő tapasztalati világ constructióját. Így azok az eszmék, a melyeket Bruno mint az igazsághoz legközelebb állókat említ, az okosság, majd a bölcsesség, semmilyen logikai szükségszerűséggel nem következnek az igazság eszméjéből. Sőt e leszámaztatás logikai lehetetlensége meg is mutatkozik abban, hogy a philosophus úgyszólván nem is jut tovább a kiindulópontnál. Az új eszmék ugyanis csak első tekintetre látszanak újaknak, de csakhamar kitűnik, hogy az új néven tulajdonkép az igazság eszméje jelentkezik újra. Így látjuk mindjárt, hogy az okosság, a melynek, „a mennyiben a felsőbb principiumokban hat“, *gondviselés* a neve, csak más arczulatja az igazságnak. „A gondviselés . . . kísérője az igazságnak, soha sincs e nélkül, s egyszerre szabadság is, szükségesség is; úgy hogy az igazság, a gondviselés, a szabadság és szükségesség, az egység, az igazság, a lényeg, a lét, valamennyien egy abszolút lényt jelentenek.“² S ugyanígy kitűnik a bölcsességnek is azonossága az igazsággal, illetőleg az absolutummal,

¹ U. o. 77.

² U. o. 78.

legalább a meddig a metaphysikai régióban való szerepét tekintjük. Látnivaló, hogy a metaphysikai kiindulópontból nincs továbbjutás; a gondolat, a mikor elmozdulni látszik, mégis egy helyben marad. A philosophusnak végül is el kell hagynia a metaphysikai régiót, hogy szabadabban mozoghasson. Az erkölcsi eszméket csak az ember erkölcsi világából merítheti.

De épp itt tornyosul a philosophus elé a második nehézség. Mert hogyan térjen át a metaphysikai régióból az ethikaiba? Az igazság, s vele az okosság és bölcsesség is, a mennyiben az abszolút létezővel azonos, metaphysikai entitás; miként lesz e mindenek felett trónoló, vagy mindenek legmélyén lappangó metaphysikai lényből az emberi lélekben ható eleven erő, a cselekvés indítója és mértéke? E nehézséget a philosophus úgy kerüli meg — s ebben a mythologiai-allegorikus keret is segítségére van — hogy amaz eszmék mindegyikét eleve kettős alakban mutatja be: az „istennők“ egyszerűen mint felsőbb- s alsóbbbrangúak lépnek elénk. Van tehát magasabb értelemben vett igazság, okosság, bölcsesség stb. s ezek egy transcendens régióban otthonosak, — s újra alacsonyabb értelemben vett igazság, okosság, bölcsesség stb., s ezek amazoknak hatásai az emberi lélekben. E hatás minemősége kitűnik a philosophusnak egy ismételten használt hasonlatából: a felsőbbrendű eszme úgy viszonylik az alsóbbrendűhöz, mint a fényforrás a fényt visszaverő tárgyhoz, mint a nap a földhöz vagy a holdhoz.¹ Nem szólva arról, vajjon kielégítő magyarázata-e ez a hasoulat a két regio kérdéses áthidalásának, rá kell mutatni arra, hogy a

¹ U. o. 77—78., 79.

ható ok és a hatás ez esetben meglehetősen különböznek egymástól. Mert az egy néven szereplő eszmék egybevetéséből kitetszik, hogy voltakép nem is egy eszmének két alakjával, hanem legtöbbször két lényegesen különböző eszmével van dolgunk, úgy hogy joggal nem is lehet őket egy s ugyanazon névvel illetni.

Így az igazság, mint felsőbbrendű, azonos a léttel s meghatározásaiban megcsendül egyszersmind az örök normaszerűnek jelentése is;¹ mint alsóbbrendű jelenti az igazságot az emberi megismerésben, egyszersmind a gyakorlati értelemben vett igazságosságot. Az okosságot, mint felsőbbrendűt, a philosophus maga is jónak látja gondviselésnek nevezni; — mint alsóbbrendű egyrészt jelenti az időben lefolyó, discursiv gondolkodást, az ész, a melynek tárgya az egyetemes és részleges; másrészt gyakorlati értelme is van, hiszen az egyik oldalon a ravaszság, kajánság, rosszindulat, a másikon az ostobaság, tunyaság és oktalanság ellen küzd; s tevékenysége a megfontolás, a mely mint bátorság a haragos indulattal, mint mértékletesség a vágyakkal, mint igazságosság minden külső és belső működéssel szemben érvényesül.² Leginkább még a bölcsesség két alakja közt látunk lényegrokonságot. Az mint felsőbbrendű maga a gondviselés és igazság, „egyszerre világosság és szem”; — mint alsóbbrendű csak részese a magánvaló igazságnak és bölcsességnek: szem, a mely másunnan kapja a világosságot; szóval világbölcesség, a mely ábrázolva van az égen, visszatükröződik véges szelle-

¹ V. ö. *Cabala*, u. o. 243.

² *Spaccio*, id. m. 78.

mekben s kifejezésre jut a szavakban.¹ A brunói ethikának metaphysikai kiindulópontja így megmagyarázza a *Spaccio*-nak egyes különösségeit; kiviláglik, hogy miatta a gondolat szükségszerűen neki meg nem felelő mederbe térül. Ezekről az inconvenientiáktól pedig csak akkor szabadul a philosophus, a mikor elhagyva az eredeti conceptiót, egyedül az ethika síkjában veti meg lábát.

Ha mármost magukban, mintegy elvágva metaphysikai gyökerüktől tekintjük azokat az eszméket, a melyeket Bruno mint legfontosabbakat első helyre állít, erkölctani jelentésüket következőkép foglalhatjuk össze. Az erkölcsi élet csúcsfogalma az *igazság*. Ez jelenti a czélt, a többi eszme az eszközöket e cél megvalósítására. Hozzá legközelebb van az *okosság* és a *bölcsesség*; mind a kettőnek rendeltetése, hogy sikerhez és tisztelethez segítse az igazságot.² A bölcsesség gyermeke a *törvény*; amaz ezáltal hat. A törvény feladata minden fölött örködni, a mi az emberi társadalomra vonatkozik: hogy a hatalmasok el ne nyomják a gyengéket, az erőszak ne tapossa lábbal a jogot, a tudatlanság ne vesse meg a tudást; a gazdagok támogassák a szegényeket; az igazságos uralkodók hatalma erősödjék, a zsarnokok veszítsék el jogarukat. A törvény tartsa fenn a tiszteletet a láthatatlan hatalmak és a földi hatalom képviselői iránt; de csak az erényben és tehetségben kiválóknak tekintélyhez és hatalomhoz.³ A törvény védelme és gondja az *igazságszolgáltatásnak* jut fel-

¹ U. o. 79.

² U. o. 57.

³ U. o. 81—82.

adatul. Neki Zeus koronát és kardot adott kezébe; koronát, hogy jutalmazza a jókat, kardot, hogy megfenyítse a bűnre hajlókat, a társadalom ellenségeit. A törvénynyel egyetemben az igazságszolgáltatás feladata, hogy az emberi kebelben lángra gyújtsa a dicsőségvágyat, mert ez a leghatásosabb ösztönző ama heroikus tettekre, a melyek fenntartják és erősítik az államokat.¹ Ebbe a sorba iktatható még a *bátorság*; „mert állhatatosnak és bátornak kell lennie annak az akaratnak, a mely az igazságszolgáltatást az okossággal, a törvény által, az igazság szerint intézi“. A jó megvalósulásának küzdelmében minden siker a bátorságtól függ. Ha ez nem hajlik sem jobbra sem balra, akkor legfőbb védője az erényeknek, őre az igazságosságnak, s egyetlen tornya az igazságnak.² Tovább már nem követhetjük e sort. A philosophus távol van attól, hogy az erkölcsi eszméket mind valamilyen teleologiai kapcsolatba hozza az igazság eszméjével. A csillagképek jelképezte bűnőknek erényekkel való felcserélésében inkább véletlen képzetkapcsolatok vezetnek; ha ezeket nyomon követjük, inkább a philosophusnak szokatlan kombinálóképességéről kapunk próbát, mintsem hogy lényegét ragadhatnók meg erkölcsi nézeteinek. E szempontból célravezetőbb, ha a sokszor egészen külsőségesen egymás mellé sorakozó tanokban az uralkodó alaptendentiát próbáljuk kimutatni.

Ezt pedig nem is kell messze keresnünk. Ugyanis már az imént tárgyalt erények jellemzéséből is kiütökzik az a gondolat, a melyben joggal a *Spaccio*

¹ U. o. 83.

² U. o. 116—117.

egész erkölcsstanának legkimagaslóbb vezetőgondolatát láthatjuk: az erkölcsiség legfőbb célja és mértéke az állam, a társadalom, az emberi közösség érdeke. A Lyra helyére kerülő kilencz múzsa közül az Ethikának, mint a legkiválóbbnak, Zeus feladatává teszi, hogy „okosan, bölcsességgel, körültekintéssel és nemes emberszeretettel alapítson vallásokat, rendeljen szer-tartásokat, szabjon törvényeket, hajtson végre ítéleteket: helyeselje, erősítse, tartsa fenn, védelmezze mindazt, a mi jól van elrendelve és végrehajtva, olyképen, hogy az érzést és tetterőt, a mennyire csak tőle telik, az istenek tiszteletére és az emberi társadalom javára irányítja“. ¹ A törvényekre és intézményekre nézve általában úgy rendelkezik Zeus, hogy, akár égi, akár földi eredetűek, csupán azokat szabad helyeselni és elfogadni, a melyek akként irányítják a lelkeket és nevelik a szellemeket, hogy belőle az emberi társadalomnak hasznos és szükséges gyümölcsök teremnek. ²

Ezzel az erkölcsiség kézzelfoghatóbb tartalmat nyert, mint az igazság eszméjével, egyszersmind biztosabb mérővesszőt is a cselekedetek értékelésére. Ezek csak oly mértékben nevezhetők bűnöknek, a mennyiben a közösségre károsak; ha nem lépnek túl az egyén körén, erkölcsi szempontból közömbösek. Zeus szerint „azok a hibák viszonylag a legnagyobbak, a melyek a köznek ártanak; kisebbek azok, a melyek egyes ember érdekeit sértik; legkisebb az, a mely két ember között megegyezés alapján esik meg; egyáltalában nem hiba, a mi másnak nem szolgál pél-

¹ U. o. 120.

² U. o. 82.

dául és nem jár rossz következményekkel, hanem csak az egyénben véletlen szenvedélyek hatása alatt megy végbe“. ¹ E felfogásban bennerejlik, hogy egyedül a cselekvés esik erkölcsi szempont alá s hogy annak értéke csakis hatásától függ. „A belső bűnök csupán annyiban menjenek bünszámba, a mennyiben külső hatásuk van vagy lehet; s a belső igazságok sohasem igazságok külső tett nélkül, valamint a növények hiába növények, ha nem hoznak vagy nem ígérnek gyümölcsöt.“ ² Az érzület ez értékelés mellett szükségkép indifferens. Így érthető az is, miért védelmezte a philosophus oly hévvel a jó cselekedetek dogmáját az érzület által való üdvözülés és a praedestinatio tanával szemben. Erről már más helyen szoltunk. ³

Hogy Bruno a cselekvésben, az erő kifejtésben látja általában az erkölcsiség formáját, világosan kitetszik abból is, hogy miként vélekedik a tétlen nyugalomról és a mythikus aranykorról. A Tétlenség, a Perseus helyéért versengve, azt hangoztatja a maga érdeként, hogy az ő uralma alatt, az aranykorszakban, az emberek nemcsak boldogak voltak, de a bűnt sem ismerték. Csakhogy Zeust ez nem győzi meg; ő épp ellenkezően azt bizonyítgatja, hogy a tétlenségből sohasem fakad erény. Ugyanis nagy különbség van, mondja Zeus, a között, hogy az ember nem bűnös, és a között, hogy erényes. Az elsőből nem következik okvetlenül a második. Ha így volna, akkor a barbárok és vadak különbek volnának az isteneknél, mert nem leledzenek bűneikben; az állatokat pedig ez okon még náluk is erényesebbeknek kellene ítélni. Ámde

¹ U. o. 85.

² U. o.

³ L. fent 268 és kk.

az erényesség mivoltát másban kell keresni. Az istenek oly képességekkel ajándékozták meg az embert, a melyekkel az állatok fölé emelkedhetik; szellemi erőt és szabadságot oltott beléje, a melyeknél fogva túlmehet a természetben és megszokásban gyökerező cselekvések körén. E képességek, ha parlagon maradnak, hiábavalók; valamint hiábavaló a szem, a mely nem lát, s a kéz, a mely nem munkálkodik. Egyedül a tevékenységben töltik be rendeltetésüket. Az aranykor embere tehát épp a tétlenség következtében az állatokkal egy sorban sínylődött; nem volt erényesebb náluk, de talán ostobább némelyiküknél. Nem a gondatlan, boldog tétlenség ölében születnek meg az erények, hanem a gondban és szükségben. Mert a szükség élesíti az ember szellemét; készségek, ügyességek, művészetek feltalálására szorítja; s bár a szükséggel való e küzdelem szüli a bűnöket is, mégis ez „erőfeszítő munkában távozik az ember mindinkább az állati léttől s mind magasabbra emelkedve az isteni léthez közeledik“. Bruno csak azt a tétlenséget tudja igazolni, a mely mint pihenés a tevékenységet váltja fel, hogy aztán újra a munkának és erőfeszítésnek adjon helyet.¹

Ezt a mérővesszőt alkalmazva, bizonyos tulajdonságokat, magatartásokat, javakat, életkörülményeket a philosophus kell, hogy erkölcsileg közömbösöknek ítélje. Így mondja a *szüzességről*, hogy „magában sem nem erény, sem nem bűn s nincs benne semmi jóság, méltóság vagy érdem“. Sőt a mennyiben megtagadja a természet parancsszavát, egyenesen bűn és ostobaság. Csak akkor megy erényszámba, ha valamilyen nyo-

¹ *Spaccio*, id. m. 143. és kk.

más észokon alapszik, ha az önmegettartóztatás közvetve hozzájárul az emberi társadalom fönntartásához és a felebaráti szeretet erősítéséhez.¹ Ugyanígy a *gazdagság* is magában sem nem jó, sem nem rossz, hanem a czéltől kapja értékét, a melyet szolgál. Jó mint az igazság, a bölcsesség, az okosság, a vallás, a törvény, a bőkezűség eszköze; bűnös az erőszak, a kapzsiság, a tudatlanság kezében. A gazdagságot nem illeti meg önálló hely az erények között.² De a *szegénységet* sem. Ennek értéke is attól függ, hogy mire használják fel. Mégis a szemlélődő életet mindenek fölé helyező philosophus rokonszenve inkább a szegénység felé hajlik. A gazdagság ugyanis szerinte akadályozza, a szegénység elősegíti a philosophiai elmélyedést; „mert a *contemplatio* lehetetlen ott, a hol körülötte a szolgák serege, az adósok és hitelezők sokasága hemzseg, a hol kereskedők számlái, intézők értesítései alkalmatlankodnak, a hol annyi kényes bendő hizlalása okoz gondot, a hol rablók leselkedésétől, kapzsi zsarnokok szemétől, hűtlen szolgák sáfárkodásától kell tartani; úgy hogy csak az tudhatja, mi a szellem nyugalma, a ki szegény, vagy szegényhez hasonló“. Egyébként gazdagság és szegénység relatív fogalmak. „Mert nem az, a kinek kevés van, hanem a ki sokra vágyik, a valóban szegény.“³

Mily szerepet juttat mármost Bruno a szerencsének az erények között? A Gazdagság és Szegénység után Fortuna követeli magának Hercules helyét. Ezt ugyan a Bátorságnak ítéli oda Zeus s Fortuna nem

¹ U. o. 170—171.

² U. o. 93.

³ U. o. 99—100.

is kap külön helyet; de számára kitárva az egész ég, előtte nyitva vannak még azok a helyek is, a honnan maguk az istenek ki vannak zárva. Fortuna hatalmasabb még az isteneknél is; mert, úgy mond Zeus, „minden, a mi a változás végzetének van alávetve, minden keresztülmegy urnádon, forgásodon és fenéséges kezeden“.¹ Mit jelent ez? A mosolygó isten-asszony a vas Szükségesség kemény vonásait öltötte — Fortuna egy a Fatummal. Ezzel pedig az erkölcsi igazságszolgáltatás súlyos problémája előtt állunk. Erkölcsi érzékünk a szerencse javait az erénynek követeli. Valóban van-e ily megfelelés ez ember erkölcsi mivolta és sorsa között? Jutalmat talál-e az érdem és büntetést a bűn? Egyszóval: van-e erkölcsi világrend? Bruno álláspontja kitetszik a következőből. Fortuna nem tagadja, hogy legtöbbször épp a gonoszok boldogulnak legjobban s a jóknak gond és baj jut osztályrészül; sőt az élet javainak eloszlásában mutatkozó e meg nem felelőséget mint a maga lényegéből fakadó világtörvényt állítja oda. „Én oly igazságtevés vagyok“, úgy mond, „hogy számomra nincsenek különbségek, nincs megkülönböztetés; hanem, a mint elv, valóság és cél szerint minden egy létező, egy s ugyanaz a dolog (mert a létező, egy s igaz ugyanazt jelenti), azonkép egyformán bánok mindennel, egyenlő mértékkel mérek mindent;... érdemet és bűnt nem tekintek“.² Így hát a valóság törvénye egyedül a vak kényszerűség, a mely teljes egykedvűséggel halad el kicsiny és nagy, jó és rossz felett: azaz erkölcsi világrend nincs. Hiába próbálja Bruno

¹ U. o. 114.

² U. o. 110.

a kérdést másként is megoldani: egyrészt úgy, hogy rámutat a jó és rossz relativ voltára; másrészt azzal a felfogással, hogy az erény már magában hordja jutalmul a boldogságot; — az erkölcsi igazságszolgáltatás követelményét, melyet maga a philosophus is erősen hangoztatott, nem sikerült metaphysikai felfogásával összhangba hoznia. A pantheista philosophusban a metaphysikai gondolat legyűrte az erkölcsi követelményt.

Ugyanezt az antagonismust látjuk Brunónál az akaratszabadság kérdésében is. Szabadság és szükségesség egybeesnek a philosophus számára az absolutumban. A szükségesség következik az isteni substantia változatlanóságából, a szabadság pedig annak végtelenségéből; mert ha a substantia végtelen, akkor rajta kívül nem lehetséges semmi, a mitől függne. „Szabadság, akarat, szükségszerűség egészen azonosak“, mondja a philosophus az első hatóokról az *Infito*-ban s e gondolat számos változatban tér vissza műveiben.¹ De vajjon az emberben, mint véges lényben, a szabadság megegyeztethető-e a kivételt nem tűrő szükségszerűséggel? Bruno e kérdésre igennel felel. S valóban az az erkölcsi felfogás, a mely mindennek felett a cselekvést teszi értékelés tárgyává s bizonyos normák szerint való cselekvést követel vagy tilt, nem lehet el az akaratszabadság eszméje nélkül. Innen is Bruno heves támadásai a praedestinatio dogmájának hívei ellen. De az akaratszabadságot a philosophus csak mint tényt vallja, a nélkül, hogy lehetőségét meg-

¹ *Opp. it.* I, 293. (*G. B. Párb.* 160.) V. ö. *Spaccio*, id. h. 78.; *Er. fur.*, u. o. 345.; *De imm.*, *Opp. lat.* I, I, 242., 243., 246.; *Summa term. met.*, *Opp. lat.* I, IV, 95.; stb.

magyarázná. Úgy látszik, mintha a philosophus az akaratszabadság kérdését, valamint az erkölcsi igazságszolgáltatását is, csak gyakorlati problémáknak fogná fel s nem is tartaná szükségesnek azokat metafizikai alapeszméivel összhangba hozni. Erre vall például az *Infinito*-nak egy helye, a hol dicséri azokat a theologusokat, a kik nem fogadják el a világtörténés szükségszerűségének gondolatát; „mert óvatos körütekintéssel észreveszik, hogy a nyers és tudatlan népek ezzel a szükségszerűséggel nem tudják összegeztetni az akaratszabadságot és a méltóság és érdem szerint való igazságszolgáltatást; ezért aztán bizonyos végzetben bizakodva, vagy miatta kétségbeesve, szükségkép a legbűnösebb életet folytatják“.¹

Kétségtelen, hogy Brunónak itt vázolt tanai közül egyik-másik Aristotelesre emlékeztet. A stagirita is magas polczra emelte az igazságot, mint a társadalm együttélés alapját; ő is egy közösségben, az államban, látta az erkölcsi élet célját és teljességét. Aristotelesre támaszkodik Bruno, a mikor az erény mibenlétét mint a szélsőségektől egyformán távol álló arany középszert határozza meg; így például a mikor a bátorságot úgy jellemzi, hogy tőle jobbra a vakmerőség és düh, balra a félelem, kishitűség, kétségbeesés foglal helyet; vagy a mikor az őszinteséget középre helyezi a kelleténél többet mutató kérkedés és a megélévőt is rejtegető szerénykedés közé.² Ebben a fel fogásban bizonyos realistikus szellem nyilatkozik meg;

¹ *Opp. it.* I, 293—294. (*G. B. Párb.* 161.)

² *Opp. it.* II, 117. és 122. V. ö. *Er. fur. Opp. it.* II, 327.: „Az van az erény állapotában, a ki a középben tartja magát, egyformán távol az egyik meg a másik végteltől.“ V. ö. még *Lamp. trig. stat.*, *Opp. lat.* III, 113—114.

de ez a szellem általánosságban az egész *Spaccio*-ra jellemző. A philosophus a való életviszonyok mérlegeléséből indul ki s bár az erények és bűnök egész kosmosának értékelésére törekszik, céljait sohasem tűzi elérhetetlen magasságba, hanem mindig a végesben marad. Az egész embert, minden vágyával és jogaival, veszi számításba; meg tudja becsülni a földi javakat; elsősorban ugyan az ember szellemiségét hordja szívéen, de azért az érzékiséget is kifejezetten jogaiba iktatja. Nincs híján az eszményi lendületnek; a fönnálló viszonyok satirikus bírálója minduntalan a kíváncsatos erkölcsi állapot rajzolójának ad helyet; mégis mindig a föld talaján, mindnyájunk világában érezzük magunkat. A *Spaccio* írója e földi világra tartja mindvégig szegezve tekintetét.

S mégis már a *Spaccio*-ban a philosophus kipillantást enged, ha mindjárt csak vékony réseken át, egy másik világba is, egy világba, a melynek más a napja, más a légköre, más a hangulata. E világban a legfőbb törvény épp úgy a contemplatio, mint amabban a cselekvés. Ez a világ is nyitva áll mindenki számára; mégis csak kevesen otthonosak benne: csupán a bölcsesség szerelmesei, a kikre ráillenek Sophia szavai, hogy egyedül az első és legfelsőbb igazság iránt való szeretetből keresik őt s e törekvésükben boldogok.¹ E másik világnak igazi polgára: a heroikus bölcs. Az ő erkölcsstanát a *De gli eroici furori* terjedelmes párbeszédei tartalmazzák.

¹ U. o. 80.

II.

A *De gli eroici furori* etikája először fejezi ki a modern korban egész határozottsággal azt a gondolatot, hogy az erkölcsiség legfőbb célja a megismerés s hogy az ember tisztán a megismerés, a gondolkodás által jut a legfőbb boldogságra. De a megismerés fogalma a brunói eszmekörben sajátos jelentést kap. Legfőbb tárgya a megismerésnek Brunónál a végtelen világegyetem, az egységes isteni lét. Megismerni a philosophusnak annyi, mint az isteni létet a maga egységében és mérhetetlenségében közvetlenül szemlélni, vagy régi mystikus képzetten: az egyénnek beleolvadása az istenségbe, egyesülése az istenséggel.

A lélek törekvését a legfőbb megismerésre, az isteni lét szemléletére, Plato és Plotinos módjára a szerelem képében rajzolja a philosophus. Megkülönböztetésül a közönséges, földi szerelemtől ezt heroikusnak nevezi. Heroikusnak azért, mert tárgya a legfenségesebb tárgy: az örök Eggyel azonos abszolút jószág, szépség és igazság. De másrészt azért is, mert a szerelmes egyedül magas hevületének él, miatta lemond minden kényelemről, földi örömről, érte szenved, s ha kell, meg is hal. A törhetetlen ragaszkodás a magasztos életcélhoz még az élet árán is: ez egyik jellemző mozzanata a heroikus szerelmes lelkének. A halál képzei lelki szeme előtt lebegnek, de nincs rémítő hatásuk. Ő, az égi fény felé néző, a lángot körülrepdeső s végül beleomló lepkéhez hasonlít. De a kettő között nagy különbség is van. Ha a lepke előre tudná romlását, nem repülne a láng felé, inkább menekülne tőle. A heroikus lélek a veszedelem tudatával

s mégis szabad elhatározásából vállalja nagy feladatát; szívesen perzselődik el öntüze lángjában; s ha kín vagy halál várakozik reá, az isteni szépség szemléletében derülten és habozás nélkül fogadja sorsát.¹

A heroikus szerelem azonban nem valami alak-talan, ködös vágyakozás, vagy gondolattalan rajongás, nem a természetfelettinek tisztán érzelemszerű meg-ragadása, vagy az abba való mystikus beleolvadás. A furor eroico „értelmi lendület, a mely követi a jónak és szépnek észbeli felfogását“; tűz, a melyet az ér-telem napja gyújtott lelkünkben“; a heroikus rajongó „az értelem és értelmes akarat szárnyain emelkedik az istenséghez“.² Íme az intellectualis mozzanat a heroikus hevületben. Ez nemcsak vágy, törekvés, ha-nem elsősorban megismerés; egyszerre hevület és szemlélet; érzésnek és akaratnak a gondolattal egy pontban összefutása; az egész embernek egyetlen tárgyra irányuló erőfeszítése. A lélek erői nagyszerű kölcsönhatásban mutatkoznak itt; de, úgy látszik, mégis az értelemé az elsőség: előbb a megismerés hat az indulatra, azután az indulat a megismerésre. A szemem át lobban lángra a szív, de a szív szerelme viszont élesíti a szemet. „A speculativ értelemmel az ember előbb meglátja a szépet és jót, azután az akarat vágyakozik utána, majd a serény értelem ezt üzi, kö-veti és keresi“.³ Bruno Erosának őse nem a vulgaris felfogás gyermek-Erosa, hanem a platói Symposionnak férfiúvá serdült és férfias szellemű istensége, a ki világos megértéssel vezeti a lelket eszménye felé;

¹ *Opp. it.* II, 373.

² *U. o.* 333, 334, 346.

³ *U. o.* 455.

nem a vak, hanem a látó Ámor, a kit a philosophus már a *De la causa* egyik sonettjében megénekelt. Ugyanezzel a költeménynyel hódol neki itt is:

Ámor, ki által az igazt megértem;
Szememen át hatol belém hatalma,
Látásom által lesz és áll uralma;
Rejtelmek ajtait kitárja nékem.

Mi távol tőlem, látom azt hű képben,
Mit rejt pokol, föld és ég birodalma.
Íját feszíti ifjú edzett karja,
Czéloz s találva im a szív közepén.

Ó balga nép, nyisd föl sivár szemed!
Figyelj s higgyél e nem hazug szavaknak!
Hallgass reám, ezt meg kell értened:

Te változol s — ő hűtelen sokaknak;
Mert meg nem érted, — hiszed, ő gyerek;
S világtalan magad — őt mondod vaknak.¹

Ám ha a heroikus hevület szárnyad ad a léleknek, más erők viszont béklyót raknak reá s eltéríteni igyeksenek kitűzött céljától. Ily megakasztó erő elsősorban érzékiségünk. A lélek, felsőbbrendű erőinek engedelmeskedve, a magasba tör s fenséges dolgok felé fordul, de az érzékiség lefelé kényszeríti és nemtelen élvezetek posványába vonszolja.² De ha nem tér is le útjáról, a melyre a nemes indulat szorítja, épp ez indulat ereje lehet ártására. Mert a szenvedély, ha túlságosan erős, elhomályosítja a tiszta látást és gyengíti az ítélőképességet. A kikben a szeretet erősebb mint a gondolkodás, azoknak minden dolog ér-

¹ U. o. 319. V. ö. *Opp. it.* I, 140. (G. B. *Párb.* 14.)

² U. o. 345, 420.

zésük színében jelenik meg; holott a ki a *contemplatio* segítségével akarja az igazságot felfogni, annak egészen tisztult gondolkodásra van szüksége.¹ Még ennél is végzetesebb akadály azonban a nagy aránytalanság és minőségi különbség megismerőképeségünk és a megismerendő tárgy között. Testünk folyton mozgásban és változásban van, ennek következtében megismerőképeségünk is folyton változik; az *absolutum* viszont mozdulatlan és változatlan. Hogyan értse meg mármost a mozdulatlanságot, az állandó azonosságot, lényegét, igazságot az, a mi mindig változik, folyton másképp hat és más hatásokat szenved? „A mi folyton más és más, folyton más-és másképp szemlél, az szükségképen vak ama szépséggel szemben, a mely mindig egy- és egyféle, sőt maga az egység és azonosság.“² Így a tulajdonképeni cél, az isteni szépség és jóság, messze túl esik felfogásunk körén; nem ismerhetjük meg magánvalósága szerint; csak hasonlatokban, alakokban, képekben szemlélhetjük.³

Ellentét, küzdelem, végletesség jellemzik a heroikus lelket. Érzékiség és ész benne tusára kelnek egymással. S e küzdelemben már eleve a sikertelenség és hiábavalóság tragikus sejtése vegyül: a lélek a szenvedély ellenállhatatlan kényszerével oly cél felé törekszik, a mely elérhetetlen távolban van tőle. A philosophus kifogyhatatlan e lélekállapot festésében. „A hevülő hős nem mutatja a középszer mérsékletét, hanem az ellentétek végletességét; lelke meghasonlott, reménykedve fagyosan reszket, vágyakozva forróságban

¹ U. o. 474.

² U. o. 473—474.

³ U. o. 471—472.

ég; sikong az epedéstől s elnémul a félelemtől; szíve másokért gondban ég, szeme önmaga iránt való részvétből könnyeket ont; . . . szeret másokat s gyűlöli magamagát.“ „Nem halott, mert él a tárgyban; nem élő, mert halott magamagára nézve . . . Majd egészen eltörpül a fenséges tárgy szemléletében és saját ereje gyengeségének tudatában; majd felemelve érzi magát heroikus vágyakozásában, a mely oly messze meghaladja az ő természetadta határait. Legmagasabbra száll, ha eszes természeténél fogva vég és határ nélkül számot számra halmoz; legmélyebbre süllyed, ha érzékisége ólomsúlylyal alantas régióba vonja. Ilyképen emelkedés és süllyedés közt váltakozva a legnagyobb viszályt érzi lelkében, a melyet érezni lehet; az érzéki viharok sarkantyúzzák ott, a hol az ész fékezi, s megfordítva.“¹

Mikép oldódik fel mármost a lélek e disharmoniaja? Van-e, a mi véget vet az ellentétek közt való hanyódás gyötrelmeinek? S van-e általában értelme az olyan törekvésnek, a mely soha célba nem juthat?

Lássuk mindenekelőtt, mit felel a philosophus az utolsó kérdésre. Mily kielégülést találhat az ember abban a megismerésben, a mely nem tökéletes? kérdi Cicada, a dialogusok beszélgetőinek egyike. S Tansillo, Bruno gondolatainak szószólója, feleli: „Az csak annyiban nem lesz sohasem tökéletes, a mennyiben a legfenségesebb tárgy teljes megismeréséről van szó; de igenis tökéletes lehet annyiban, hogy eljutunk megismerőkéességünk legvégső határáig. Elég, ha értelmünk így vagy amúgy pillantja meg az istenséget s annyira, a mennyire éppen szemköre terjed“. Cicada:

¹ U. o. 326, 327—328.

„De az emberek nem juthatnak el valamennyien odáig, a hova egy-kettő eljuthat?“ Tansillo: „Elég, ha nekiindul valamennyi; elég, ha kiki megteszi, a mi tőle telik; mert a heroikus szellem inkább elbukik s belepusztul magasztos vállalkozásába, a mely szellemének méltóságát mutatja, mintsem hogy kevésbé nemes és alantas dolgokban tökéletességre jusson“. ¹ A philosophus felfogása nyilvánvaló. A cél elérhetetlen ugyan, de a feléje való törekvésnek mégis van értelme: a morális becs magában a törekvésben van. S ebben van ennek az etikának energistikus jellege. A heroikus szellemet nem gyönyör csábítja útjára s kín nem rettentí vissza attól; törekvése magamagáért válik életcéljává. A *Spaccio*-ban a cselekedet értéke a sikertől függ; tulajdonkép az eredményen múlik minden, ennek értéke visszaesik az akarásra; az akarás, a mely nem jut célhoz, meddő, erkölcsi szempontból közömbös. Itt a cél tökéletes elérése eleve lehetetlen; de ezen nem múlik semmi: a nekiindulás, az állhatatos akarat már magában értékes.

De az eszménynek a végtelenben való kitűzése a törekvés végtelenségét követeli. Mert bármily formához vagy fogalomhoz jut is el az ember, attól mindig valami még átfogóbbhoz, még magasabbrendűhöz haltolhat előre. Az értelem átlátja, hogy a mit felfog, még nem a magánvaló jó és magánvaló szép; mert nem az universum, nem az abszolút létező, hanem valami, a mi ezzé a természetté, ezzé a fajjá, ezzé a formává korlátozódott, a mely a lélekben épp tudatos. Éppen ezért a szellem a fölfogott széptől, a mely így korlátozott és csupán az egészben való részesedés

¹ U. o. 342.

által szép, az abszolút szép felé igyekszik előrehaladni, a melynek nincs sem határa, sem kerülete.¹ Bruno a végtelenség fogalmát, metafizikai és természetphilosophiai gondolkodásának ez alapeszméjét, mintegy az ethika síkjára vetíti. „Helyénvaló és természetes, hogy a végtelenre, éppen mert végtelen, végtelen úton törekedjünk.“ „Valamint végtelen szépséget tulajdonítunk az eszménynek, úgy végtelen a ráirányuló törekvés, indulat, vágyakozás is.“² Az erkölcsi fejlődés útja a végtelenbe visz.

Ebben a kapcsolatban szembetűnik a heroikus hevületek erkölcsstanának individualismusa is. Individualistikus ez az ethika már a kérdés beállításánál fogva: csak az egyén érdekli; de nem a közösséghez való viszonyában, hanem abból a szempontból, hogy mikép és mivé tökéletesedhetik önmagában és önmagáért s hogyan juthat tisztán a maga erejéből üdvösségre. De a kérdés megoldásában is van individualistikus mozzanat: mindenki a maga felfogóképességéhez mérten közelítheti meg az eszményt, azaz mindenki a tökéletességnek oly fokát éri el, a mely egyéniségének épp megfelel. A tökéletesedés útja és eszközei mindenki számára azonosak; de mindenki úgyszólván más és más ponton áll meg s minthogy így valamennyien mintegy különböző távolságból szemlélik az eszményt, ezt szükségképen különböző módon is szemlélik. A szemlélet e különbsége pedig a világosság különböző fokozataiban nyilatkozik. „A szerelmek, indulatok, hevületek fokozatai a megismerés és értelem kisebb vagy nagyobb világosságának fokától függnék.“³ A

¹ U. o. 352—353.

² U. o. 353, 392.

³ U. o. 363.

renaissance individualismusa e felfogásban karöltve jelentkezik e kor rationalismusával. Leibniz monasai jutnak eszünkbe; azok is valamennyien ugyanazt a tartalmat, az universumot tükrözik, de a világosság és határozottság különböző fokozataiban.

Ámde mielőtt az ember a contemplationnak neki általában megadott magaslatára emelkedhetik, előbb meg kell szünnie a lelkében dülő széthúzásnak, a nemes indulatoknak fölül kell kerekedniök az érzékiségen. Mi az, a mi őt e küzdelemben támogatja? Két dolog van az eszményi törekvésnek segítségére. Az egyik a testi szépség szemlélete. Az érzéki szépen való gyönyörködés egy isteni szépség sejtelmét kelti, s vágyakozás támad a lélekben, hogy abban gyönyörködhessék. Ha már, mondja aesthetikai elragadtatásában az ember, egy árnyszerű, tünékeny, az anyag felületén lakozó szépség ennyire vonz, elbájol, lebilincsel, megindít s tisztelettel tölt el fensége iránt, milyen lehet az anyagtól és az érzékektől távoleső magánvaló szép? A testi szépség szemlélete megtisztítja lelkünket s azt a bizonyosságot kelti, hogy a természet, a mely ezt a szépséget szemünk elé varázsolta s oly érzéket oltott belénk, a melylyel mélységesebb és hasonlíthatatlanul nagyobb szépségre tudunk következtetni, azt akarja, hogy innen alantól sokkal nagyszerűbb formák magasságáig és fenségéig emelkedjünk.¹ „A testi szépség szeretete az arravalókat nemcsak hogy nem akadályozza nagyobb feladataikban, de még inkább sarkantyúzza őket azok végrehajtására; mert a szerelmi vágy erényes törekvéssé változik, a mennyiben a szerelmes azon van, hogy méltó

¹ U. o. 405.

legyen a szeretett tárgyhoz és talán nagyobb, jobb és szebb dologhoz is . . . S így a heroikus szellem mindig meg fogja kísérelni, hogy oly magasságig emelkedjék, a hol hasonlat, alak, kép és faji forma nélkül, magában láthassa az isteni szépséget . . . ¹

A második dolog, a mely előmozdítja az eszményi contemplatiót, a visszavonulás a tömegtől. „A ki az isteni fény felé törekszik“, mondja Bruno, „az tőle telhetően keresse a magánosságot s a mennyire csak lehet, szálljon magába, úgy hogy ne legyen hasonló a sokasághoz . . . Keresse azok társaságát, a kiket ő jobbakká tehet, vagy a kik őt jobbá tehetik, oly módon, hogy vagy nekik ad, vagy tőlük kap fényt.“ ² „Senki sem szereti komolyan az igazat és jót, a ki ne volna haraggal eltelve a tömeg iránt: valamint senki sem szerelmes közönséges értelemben, ki ne volna féltékeny a szeretett tárgy miatt.“ ³ Bruno philosophiájának erősen kidomborodó aristokratikus jellege van. Azok a korlátok, a melyeket a renaissance a tudás és képesség alapján emelt tanultak és tanulatlanok, műveltek és műveletlenek között, nála nagyon is érezhetők. A philosophus a lélek legdrágább javait félti a sokaságtól, a vele való érintkezés szerinte a bűn és tudatlanság veszedelmét rejti magában. A sokaság, úgy véli, képtelen minden magasabb lendületre; a heroikus lélek idegen az ő körében, nem adhat neki s nem kaphat tőle semmit. A renaissance philosophusa teljességgel érzi a kiváló egyéniség összehasonlíthatatlanságát és akármily nagy sokasággal

¹ U. o. 405—406.

² U. o. 412—413.

³ U. o. 468.

való felmérhetetlenségét; Demokritossal ő is azt tartja, hogy egyetlen ember fölér egy néppel s egy nép nem több egy embernél.¹ A heroikus hevületek erkölcstana nem a tömegnek való; a magasba törekvés csak a legkevesebbek kiváltsága. A *sursum corda* csak azoknak szól, „a kiknek szárnyuk van”.²

A szellem állhatatossága végül diadalmaskodik a testiségen. Az érzékiség viharai végleg elülnek s beáll a lélek ünnepi békéje. A heroikus szerelmes bölcsesé érlelődött. Mi az ismertetője a tökéletesség ez állapotának? Objectív kriteriuma nem lehet: az absolutum a heroikus bölcs előtt is rejtve marad. Az erkölcsi fejlődés tetőpontját a philosophus csak subjectív mozzanatokkal jellemzi: a heroikus lélek mintegy meghal a test számára, azaz nem érez halálfélelmet, testi fájdalmat, nélkülözést. A heroikus bölcs fölötte áll a földi dolgoknak: nem érez irántuk sem szeretetet, sem gyűlöletet. Isten, azaz az eszmék eszméje felé fordulva, a lélek csupa szerelem; de ebben nincs semmi kín a tárgy nélkülözése miatt; a vágyakozás maga a zavartalan boldogság.³ A léleknek contemplatív beleolvadását az eszménybe a philosophus számára Aktäon mythosa jelképezi. Aktäon a büszke erdei nymphát üldözi kutyáival; de a mikor megpillantja az üldözöttet, szépségétől megbűvölten kutyáinak prédájává lesz. Aktäon: a heroikus szerelmes; kutyái: az isteni dolgokra irányított gondolatok. Keresi a jót, a bölcsességet, a szépséget — a büszke nymphát; de szemtől-szembe látva a jót, a bölcsességet, a szépet, átvál-

¹ U. o. 413.

² U. o. 437.

³ U. o. 364, 414, 417, 430, 454 stb.

tozik azzá, a mit keresett: gondolatainak „epedett zsákmánya“ lesz.¹ S a heros előtt most korlátlanul tárul fel az egész szemhatár, „többé nem réseken és ablakon át látja Dianáját“, leomlottak a börtönfalak, a melyek eddig látókörét szűkítették. „Most mindent egységben szemlél, s többé nem különbségek és számok szerint, a melyek a különböző érzékekhez képest, mintegy különböző hasadékokon át, zavarosan láttatják a világot. Látja Amphitritét, valamennyi szám, valamennyi faj, valamennyi ok forrását: az egységet, valamennyi dolog létének igaz lényegét; s ha nem látja is lényege szerint, abszolút világosságában, hát leányában pillantja meg, a ki hozzá hasonló s az ő képét viseli: mert abból az egységből, az istenségből ered eme másik egység: a természet, a világegyetem, a világ... Ez az a Diana, amaz Egy, a mely maga a létező, ama létező, a mely maga az igaz, amaz igaz, a mely egy a felfogható természettel.“² A természetnek, az egységnek, az isteni szépségnek, igaznak és jónak e szemléletében pedig a lélek „egészen átváltozik istenné“.³ Az isteni szerelem maga az istenség.⁴

Az a gondolat, hogy az ember legfőbb rendeltetése, egyszersmind legfőbb boldogsága az istenség szemlélete, egyike a legrégebbeknek, és többször tér vissza a philosophia történetében. Nem szólva a közép- és az átmeneti kor egyes nagy gondolkodóiról, Szent Ágostonról és Szent Tamásról, Eckhartról, és Cusanusról, ez a gondolat mintegy záróköve az ókor két legnagyobb szerű gondolatépületének: az aristotelesinek

¹ U. o. 348—349.

² U. o. 444.

³ U. o. 361.

⁴ U. o. 456.

és az újplatonikusnak. Különösen az utóbbinak ethikájával mutat a heroikus hevületek tana közeli, egészen a részletekig menő rokonságot. A testiség elnyomásának szükségessége, az érzéki szépségtől a szellemi felé való haladás s még több más: plotinosi gondolatok. Kifejezéseiben, hasonlataiban is Bruno Plotinost követi. A részletek e hasonlósága mellett is azonban a brunói tanítás a maga egészében lényegesen másjellegű. Különböző a két philosophusnál mindenekelőtt a contemplatio tárgya. Plotinosnál ez transcendens, azaz az intellectualis visio a természetes világtól távoleső természetfeletti létre irányul; Brunónál ez immanens, azaz az isteni lét bennerejlik a természetes világban. E különbség következtében pedig teljességgel más a két tanítás hangulata is. Plotinosnál az uralkodó alaphangulat az asketismusé, Brunónál a világörvendő heroismusé. Az ókorvégi görög philosophuson megérzik korának életfáradtsága, kimerültsége; az istenséghez való mystikus felemelkedés tulajdonkép menekülés e salakos, árnyékszerű, földi világból. A renaissance-gondolkodó viszont heroikus hevületében dionysosi lelkesedéssel átfogja az egész mindenséget, egy végtelen életáradat érzésében a maga énjét kitágítja a mérhetetlen világegyetemmé. S épp a mindenség e contemplativ megélésében van Bruno számára a legfőbb erkölcsi tökéletesség, az isteninek uralomrajutása az emberben. Ily értelemben mondja ebben az összefüggésben is, hogy az istenség bensőbbben van bennünk, mint minmagunk lehetünk.¹ Aktäon mythosának is, a philosophus szavaival, az a symbolikus jelentése, hogy az ember „az istenséget

¹ U. o. 413.

ne magán kívül keressé, mert magában rejti".¹ A heros elfordul a kicsinyes, alantas földi dolgoktól, előli magában az önszeretetet, de csak azért, hogy egész életerejét erkölcsi céljának szentelhesse. Élete nem tagadása az életnek, hanem ellenkezően: magasabb, fokozottabb élet, a legfőbb életjavakra való rendületlen törekvés. Ez életigenlés abszolút voltának próbája pedig, hogy ezekért az életjavakért kész meghalni is. Legmagasabb fokán az életigenlés élet-halál kérdése lesz. „Jobb a méltó és heroikus halál, mint a méltatlan és alantas diadal.”² A heroikus hevületek tana így egy töből fakad Bruno metaphysikájával. Valamint ennek utolsó szava a természetnek, a létnek azonossága Istennel, úgy emezé az embernek istenné válása. A végtelen isteni egységnek heroikus szemlélete épp úgy a renaissance felfokozott világérzésének, életigenlésének philosophiai formulája, mint a brunói pantheismus.

Ha most visszapillantva az *Eroici furori* etikáját egybevetjük a *Spaccio*-éval, a különbséget a kettő között aligha találjuk áthidalhatónak. A *Spaccio* hőse a közösségbe beleilleszkedő s annak érdekeit szolgáló hasznos polgár; az *Eroici furori*-é a közösségtől elkülönülő, tisztán a maga tökéletesedését gondozó kiváló egyéniség. Amannak az erkölcsi törekvés színhelye a külvilág, emennek a maga lélekvilága. Amaz kifelé néz s akarata véges célra irányul; emez befelé tekint s akaratának irányvonalai a végtelenbe visznek. Amannak lelkiállapotára jellemző az arany középszer, emezére a végletek feszültsége. Amaz gya-

¹ U. o. 349.

² U. o. 342.

korlati és cselekvő, emez eszményi és szemlélődő. A kettő két különböző erkölcsiség képviselője s objectív tekintetben e különbözőség kiegyenlíthetetlennek látszik. De subjectív szempontból a kétféle ethika épp áthidalhatatlan egymásmellettiségében értékes vallo-mása a philosophus egyéniségének. Tükröződik benne a sok húrra hangolt szellem értékeléseinek többféle-sége, a léleknek eszményiség és valóság, szélsősé-gesség és mérséklet között való ide-oda lengése.

Mégis, ha Bruno ethikai tanainak az ő philo-sophiája egészében keressük helyét, a heroikus he-vületek tanát abba szervesebben beleilleszkedőnek fogjuk találni. Sőt azt mondhatjuk, hogy a heroikus contemplatio eszméje az egész brunói gondolatrend-szernek koronázó betetőzése. A legfőbb problémák, a végsőig követve, hozzávezetnek s benne találják végső megoldásukat. A philosophus főthemája a természet s erre nézve a legfőbb megismerés: a természet isteni volta. A megismerés útja az ember saját lelkén visz keresztül: az ember önmagán át szemléli a természet istenségét. De ez az út egyszersmind a legfőbb bol-dogsághoz vezet: az isteni szépséget szemlélő heros leküzdte magában az önszeretetet s üdvözülni. A philo-sophia itt ölelkezik a vallással, a philosophiai gon-dolat maga a heros vallása. Így a heroikus contem-platio eszméje egyike a nagy synthesiseknek a gon-dolkodás történetében; jelentősége elméleti és erkölcsi, aesthetikai és vallási. A végtelen, isteni egységben való contemplatív elmerülés egyszerre a legfőbb böl-csesség és a legfőbb boldogság, megismerés és aesthe-tikai elragadtatás, a lélek tökéletessége és megváltása.

G) *Bruno philosophiájának méltatása.*

Az *Eroici furori* végén a megismerés akadályait jelképező kilencz vak visszanyeri szemevilágát és kimondhatatlanul örvend az újra felfedezett világos-ságnak, a mely egyedül képes megmutatni az embernek *a legfőbb jó képét a földön.*¹ Ezek a szavak a maguk képletességében is jellemzően fejezik ki Bruno egész philosophiájának szellemét. E philosophia súlypontja erre a világra esik. Mi ennek a világnak lényege és milyen az alkata? Mi az ember rendeltetése a lét e mérhetetlenségében? Ezekről szól legfőbbképen a philosophus s mintegy alaphangként vonul végig tanításán, hogy a világ szép és tökéletes s magában rejti az ember boldogságának föltételeit. „Valamint minden a jóból ered, úgy minden jó, a jó által és a jó végett van.“² Ez a világigenlő élet-hangulat ad bélyeget az egész brunói philosophiának. A lét értékes; ez az értékesség pedig nem valami járulék, nem valami kívülről, vagy fölülről jövő kegy, a melytől a lét meg is fosztható; hanem a lét legmélyén gyökerező s éppoly őseredeti és szükségszerű, mint maga a lét: ebből az érzésből sarjad Bruno optimistikus világnézete, ennek kifejezője az a pantheistikus gondolat, hogy a létben bennerejlik az istenség, hogy az absolut jó, igaz és szép azonos a létezővel. A lét értékessége a philosophus érzésében abszoluttá fokozódik: a lét és az érték teljességgel egybeesnek számára.

De épp a létnek és az értéknek ebből az azonosításából fakadt a brunói világnézet egyik gyengesége is. Mert

¹ *Opp. it.* II, 484.

² *Opp. it.* I, 274. (*G. B. Párb.* 143.)

ha a tények rendje és az értékek rendje nincs elkülönítve egymástól, akkor lehetetlenség a valóság jelenségeinek elvszerű értékelése. Ha minden létező csak annálfogva, hogy létező, már magában abszolút értékes, akkor lehetetlenné válik a különbségtevés jó és rossz, szép és rút, igaz és nem igaz, fenséges és alantas között: a valóság abszolút értékessége mellett minden speciális értékelés elveszti értelmét. Ezzel Bruno ugyanabba a hibába esik, a mely szükség-szerűen sajátja minden abszolút létigenlő philoso-phianak: nem nyújt alapot és mértéket valóságos értékeléseinknek. De ha fogalmi leszűrődésében a brunói világnézet nem elégíti is ki logikai igényeinket, annál jellemzőbbnek kell azt tartanunk mint a philo-sophus egyéni temperamentumának kifejezőjét. A philosophust élethangulata oly magasságba lendíti, a hol mindaz, a mi fogyatékos és tökéletlen, eltűnik tekintete elől, avagy: a hol a lét fogyatékoságai és tökéletlenségei mint egy végtelen harmonia szükség-szerű elemei tűnnek szemébe. Ebben a magasságban a gondolkodás szokásos normái mintha elvesztenék kérlelhetetlenségüket; egy gondolat érvényes lehet az egészre, a nélkül, hogy a részekre is állna — a lét egésze isteninek tűnhetik, holott az egyesben nem tagadható a rossz, az alantas, a szentségtelen. De épp az, hogy a metaphysikai sphaera távolságából a philosophusnak a valóság a postulált lét minemű-ségében jelenik meg, mutatja élethangulatának sajátos feszültségét — s Bruno philosophiája jelentős szá-munkra elsősorban azért, mert egyéni érzés- és szem-lélésmód ölt benne testet.

De egyéni sajátosságain túl Bruno philosophiája magát a kort is jellemzi. A renaissance életében

mutakozó sokféle változást fennebb egy általános újjáértékelésre próbáltuk visszavezetni; az új értékek és életeszmények Bruno tanításában találják philosophiai formuláikat. Így a renaissance-ember egyéniségtudata, magabecsülése, nyugtalan tettvágya, kifejezésre jut Bruno monadológiájában és erkölccstanában. A természet újjáértékelése nyilatkozik Bruno világnézetének universalismusában, vitalismusában, pantheismusában. A renaissance szépségeszménye érvényesül a brunói világkép aesthetikai vonásában, a művészet analogiájának e világkép kialakulására való nagy hatásában, valamint abban a szerepben, a mely Bruno heroikus erkölccstanában az anyagi szépség szemléletének jut. Az ész renaissancekori értékelése is nyilvánvaló Bruno philosophiájában; a hit és ész controversiájában minden előzőjénél határozottabban az utóbbinak pártjára áll azzal, hogy a hit igazságát kizárja a philosophiából s csak a természetes ész világossága szerint való okoskodást teszi a philosophus feladatává; hogy az érzéki látszattal szemben az ész belátásában van az igazság kriteriuma, ez egyik alapgondolata ismerettani tanításának; s ugyanígy megtaláljuk nála a kor antihistorismusát is a positiv vallások keletkezésének és rendeltetésének rationalistikus felfogásában, a dogmák symbolikus értelmezésében és egyebekben. Egész optimistikus világnézetében pedig philosophiai magaslaton jelentkezik a renaissance életöröme, aesthetikai természet-szemlélete, művészi világérzése. Bruno philosophiája így jelentős számunkra mint a kor culturájának philosophiai betetőzője.

Egyes elemeivel azonban Bruno a tudomány positiv birtokát is gyarapította. Itt elsősorban kos-

mologiajára gondolunk. A világegyetem végtelenségének és a világok számtalanságának gondolatát, bármennyire visszariadtak elfogadásától eleinte maguk a copernicánusok is, a tudomány hovatovább szinte véglegesen magáévá tette. Ebből a szempontból a modern világszemlélet épp oly joggal viselhetné Bruno nevét, mint Copernicusét. A végtelenség eszméjét a mai kritikai gondolkodás bizonyára a maga módján értelmezi, de ez nem változtatja meg lényegesen a brunói természetphilosophia alapvetését. Ennek érték-mérője épp az lehet, hogy körvonalai az elmúlt három század alatt alig szenvedtek eltolódást s a kosmológiai gondolkodást még ma is az ő útjain haladni kényszeríti. A brunói természetphilosophiának egy másik gondolata is állandó birtoka lett a tudománynak: az, hogy nincs különbség égi és földi regio között, a világegyetemnek mindennütt ugyanaz az anyagi alkata és története. Ezt a gondolatot persze Bruno oly messzire vitte, a hova a mai tudomány már nem követi őt, a mennyiben azt tanította, hogy a többi csillagvilágot is emberek vagy hozzájuk hasonló lények lakják, épp úgy, mint ezt a földet. De még e phantastikus gondolatban is oly mozzanat rejlik, a melyért a művelődéstörténet adózik elismeréssel a nolai philosophusnak: a csillagvilágok lakott voltának gondolata hozzájárult az uralkodó anthropocentrikus felfogás megdöntéséhez. S ugyanígy adósává tette Bruno a modern physikát és chemiát atomistikájával. Lasswitz minden túlbecsüléstől tartózkodva igyekezett említett dolgozatában megállapítani Bruno corpuscularis elméletének érdemét.¹ E szerint Bruno előkészítette és átgondolta mindazokat

¹ *Id. h.* 37—38.

a fogalmakat, a melyekre a természettudománynak egy atomistika szempontjából szüksége volt. Az atom fogalmával együtt jelentkezik a világaether fogalma s a brunói substantiában az anyag és erő egységes együttlétét lehet megpillantani.

Az itt említett gondolatokat Bruno több-kevesebb részletességgel kifejti és demonstrálja. De nagyszámban találunk nála csak mellékesen odavetett tudományos intuitiókat, a melyeknek kifejtése és igazolása, vagy szabatosabb megformulázása későbbi nemzedékekre maradt. Bruno philosophiájának méltatásában ezeket sem szabad figyelmen kívül hagyni s egyesek, mint Enrico Morselli, épp a genialis sejtések roppant gazdagságában látják Bruno igazi philosophiai nagyságát.¹ Így, hogy csak néhány példát ragadjunk ki Morselli összeállításából, a kosmologia terén Bruno felismerte, hogy a meteorok a kosmikus anyag törvelékei, megsejtette a csillagvilágok evolutióját, leírta a nap belső structuráját, a napban magában felvett egy belső mozgást, a mely szükséges tüzésnek táplálására, megjósolta új bolygók felfedezését a Jupiteren és Saturnuson túl stb. A föld physikai történetére vonatkozóan Charles Lyell-t megelőzve vallotta a földfelület lassú változását, a geologiai korszakok óriási időtartamát, a folyók és tengerek folytonos változásait, az állat- és növényvilág lassú módosulását; állította, hogy a földnek belül tüzes magva van s ezzel magyarázta a hőforrásokat, stb. Megelőzte Moleschott-ot az anyag örökös körforgásának gondolatával. Megelőzte a modern evolutionistákat azzal, hogy megsejtette az összefüggést a szerv és functiója között, hogy tani-

¹ *Giordano Bruno*, Torino—Napoli 1888, 23. l.

totta az organikus formák alkalmazkodását a létfeltételekhez, a mi szerinte nemcsak a lények normalis structurájában nyilatkozik, hanem egyes szervek elcsatnyulásában is a nemhasználat következtében — s itt Bruno a vakondok látásszervének visszafejlődésére utal. Brunónak e korát századokkal meghaladó sejtéseit Morselli egész csinos kis kötetten át tárgyalja.

Ezek a gondolatok persze csak többé-kevésbé lazán függnék össze Bruno philosophiájának főgondolataival. Rendszeres feldolgozásukra, vagy csak részletesebb igazolásukra nem került a sor s ebben nem kis része van a philosophus nyugtalan életmódjának s tragikus, időelőtti halálának. Ugyancsak ezek a körülmények értetik meg Bruno tanításának egy másik sajátosságát, azt, hogy alapfogalmai is gyakran ingadozók és határozatlanok. De ez a fogyatékoság mégsem volt akadály a ő gondolatvilága ráhatásának utána következő philosophusokra; hiszen a nagy gondolkodók nem annyira tanításuk architektonikájának szigorúságával, mint inkább eszméik gazdagságával hatnak utódaikra. Ezt látjuk Brunónál is. Hatásának mértékére nézve eltérők lehetnek a vélemények; bizonyos azonban, hogy több nagy gondolkodó merített az ő kincséből s hogy hatása felnyulik a legújabb időkig. Így Bruno philosophiatörténeti jelentősége a későbbi gondolkodókra tett hatásában is rejlik. A következő fejezetben ezt a ráhatást közelebbről tekintjük.

HARMADIK FEJEZET.

Bruno ráhatása más gondolkodókra.

Bruno műveinek sokat csodált eszmegazdagsága érdekes párhuzamokra ad alkalmat a philosophiai irodalomban a nolai philosophus és más gondolkodók tanai között. Egyrészt a Bruno-magyarázók szívesen tartanak szemlét a Bruno után következő egész philosophiai fejlődésen, aláhúзва mindenütt azt, a mi a brunói gondolatvilággal valamiképen vonatkozásba hozható; másrészt a philosophia egyéb nagyjaival foglalkozók is gyakran tartják feladatuknak megállapítani az egyezéseket és különbségeket a szóbanforgó philosophus és Bruno között. Ezek az összehasonlítások kétségkívül tanulságosak, azonban sokszor túlőnek a célon. Egyes magyarázók nagyon is könnyen hajlandók az egyezésekből valóságos ráhatásra következtetni, a nélkül, hogy történeti kapcsolatok felmutatásával az ily ráhatást mindig valószínűvé próbálnák vagy tudnák tenni. Nem fontolják meg, hogy két gondolkodó egyezése nemcsak abból következhetik, hogy egyik hat a másikra, hanem abból is, hogy közös harmadik forrásból merítenek, avagy két különböző forrásból, a mely valamilyen közös régiebb forrásra utal, sőt hogy az egyezés véletlen is lehet. Az egyezések vagy hasonlóságok megállapítása csak alapja, kiindulópontja

a hatáskutatásnak; a valóságos ráhatást még más, itt bővebben ki nem fejthető kritériumoknak kell igazolniok.

Tagadhatatlan, hogy az újabb philosophiatörténeti kutatás sok ponton ilyen értelemben helyesbítette a régibb eredményeket. Ma már nem igen fogjuk mondani, hogy az újkori nagy rendszeralkotók Brunóból vették alapvető eszméiket, a mint azt egyes magyarázók feltüntetni igyekeztek, noha ezek az eszmék többé-kevésbé hasonló keretben és többé vagy kevésbé kifejtetten nála is felhangzanak. A nolainak hatása így is figyelemreméltó. Még a legnagyobb gondolkodók közül is némelyek, ha nem köszönik is neki alapconceptióikat, kisebb-nagyobb mértékben adósai. Majd gondolatokat kaptak tőle, majd kifejezésmódot gondolataik formálására, legtöbbször igazolását, megerősítését találták benne saját meggyőződéseiknek.

Feltűnő mindenekelőtt, hogy mily csekély hatása volt Brunónak saját kora philosophiai irodalmára. Azt lehetne várni, hogy Angliában, olasz dialogusai megjelenésének színhelyén, a hol aránylag a legnagyobb szabadságot élvezte és a társaságban is méltánylást talált, a philosophiai gondolkodást is valamikép megtermékenyítette. Hogy mnemotechnikai műveit tanulmányozták, sőt utánozták is, az kétségtelen. Bizonyítja ezt egy *Antidicsonus* című, 1584-ben megjelent mű, a mely ama Dicson és iskolája ellen fordul, a ki Bruno *Causa*-jának egyik beszélgetője. Dicson műve, a támadás tulajdonképeni célpontja, a *De umbra rationis et iudicii, sive de memoriae virtute Prosopopoeia* címet viseli és nyilván Brunónak *De Umbris Idearum* című művén alapszik. Egy másik nyom Bruno mnemotechnikai műveinek hatására nézve Thomas

Watsonnak *Compendium Memoriae Localis* című, valószínűen 1585-ben megjelent műve. A költő-szerző első sorban ugyancsak Brunóra támaszkodik, egyszerűsmind a legnagyobb tisztelet és csodálat hangján szól róla.¹

Ellenben nem sikerült eddig meggyőzően kimutatni, hogy Bruno az angol philosophiára is irányítóan vagy termékenyítően hatott volna. Intyre megkísérelte ugyan Baconak több lényeges és kevésbé lényeges gondolatát Brunóra visszavezetni. Hogy az angol kan-cellár olvasta idősebb olasz kortársának philosophiai műveit, azt valószínűvé teszi egy megjegyzése,² a mely *Brunus*-t említi amaz újabb philosophusok között, a kik még mindig phantastikus elméleteket gondolnak ki a világra vonatkozóan. Intyre mármost számos rokon gondolatot állapít meg a két philosophusban s ezt a rokonságot Bruno ráhatásával magyarázza. Csupán a philosophiai jellegű közös gondolatokról szólva: Baco is, miként Bruno, hisz a megtisztult természetes magiában, csodálja Jób könyvét, mint a természetes philosophia mystikus compendiumát, és sokszor idézi Salamon bölcs mondásait; ő is küzd a tekintély uralma ellen és hangoztatja, hogy valamely nézet általános elterjedtsége és régisége nem kriteriuma helyességének is. Baco is elveti az aristotelesi physikát és visszamegy a Sokrates előtti természetphilosophusokra; ő is rámutat a nagy különbségekre a dolgok között, vagyis ezek egyéni jellegére, hiszen az „idola tribus“ egyik faja éppen az, hogy

¹ V. ö. Intyre, *Giordano Bruno*, London, 1903, 324.

² *Historia naturalis et experimentalis*. (Ed. Ellis et Spedding) II, 13.

nagyobb hasonlóságot veszünk fel a dolgokban, mint a milyen valóban van bennük; ő is különbséget tesz isteni, intuitív és az emberi, töredékes megismerés között; ő is használja a scholastikus megkülönböztetést a „natura naturata“ és „natura naturans“ között; önála is megtalálható a mindenség lelkes voltának gondolata, kapcsolatosan az atomistikus elmélettel, s így tovább.¹ Ezek a kétségtelen hasonlóságok azonban még nem igazolják Intyre feltevésének helyességét. A megállapított közös eszmék ugyanis mind olyanok, a melyek Brunón kívül több más gondolkodónál is megtalálhatók; legnagyobb részükben úgyszólván a kor philosophiai atmosphaerájához tartoztak s csak a sajátos kapcsolat, a melyben előfordultak, és az energia, a melylyel hirdették, adott nekik egyéni jelleget.

Brunónak csapongó és minden gyakorlatiasságtól távoljáró eszmevilága nem hódíthatott tért a nagyon is gyakorlati angol szellemben: ezzel szokták magyarázni, hogy miért nem hatott Bruno az angol philosophiai irodalomra. Valami hasonló érteti meg, hogy a continensen is miért hogy alig van folytatása gondolatainak. Épp a Bruno halálát követő első évtizedekben támad az új physika. A természetről való gondolkodás, ha nem volt is híján az aesthetikai és mystikus motívumoknak, velejében mégis pozitívvá lett. A mérész, pantheistikus egységlátás helyébe az elemző, okokat fürkésző részletkutatás lépett. Ha ehhez hozzávesszük még azt a külső körülményt, hogy Bruno művei a tiltott könyvek sorába kerültek s így nagy ritkaságszámba mentek, megértjük, hogy miért ta-

¹ V. ö. *Intyre*, id. m. 325.

láljuk philosophiájának oly csekély nyomát még honfiktársainál is. Leginkább még kosmologiai gondolataival hatott, tehát azokkal, a melyek az új természetszemlélés mellett is megállhattak s ezzel megegyeztethetők voltak. Ilynemű gondolatainak hatását látjuk Galileinél. Felice Tocco Bruno latin műveinek tárgyalásában az *Immenso* elemzésével párhuzamosan idézi azokat a helyeket Galileiből, a melyek brunói eszméket, érveléseket, nézeteket tartalmaznak s a melyekből többkevesebb valószínűséggel Bruno ráhatására lehet következtetni.¹ Galilei is, Brunóhoz hasonlóan, a világ végeességére és gömbalakjára vonatkozó aristotelesi érveket akként czáfolja, hogy tagadja azt, a mi azoknak logikai alapja: a világegyetem mozgásának gondolatát. Brunóéhoz hasonló a fölfogása a világtestek súlyáról és mozgásáról, a világtestektől elszakadó részek mozgásáról, a testek fölfelé és lefelé mozgásának jelentéséről, az állócsillagok és bolygók különbségéről, az égitestek keletkezéséről, folytonos lassú változásáról és pusztulásáról, a földet körülvevő levegőnek a földdel együtt mozgásáról, az egész universumot betöltő aetherről, a napfoltokról és a napnak tengely körül való mozgásáról, az üstökösök pályájáról. Galilei is lehetségesnek tartja, hogy a holdban két felület van: szárazföldi és tengeri, de ezt nem állítja oly határozottan, mint Bruno. Azok optikai magyarázatában azonban épp ellenkezik Brunóval. Szerinte ugyanis egy másik világtestről nézve a szárazföldi felület világosnak tűnik és a tengeri sötétnek, mert a vízfelületről visszavert fény gyengébb. Viszont Brunóhoz hasonlóan érvelt a tűz sphaerájának aristotelesi felfogása ellen,

¹ *Le opp. lat. di G. B.* 224.

mintha az a levegőnek az éggel való surlódásából támadna, s miként Bruno, ő is kétségbevonta, hogy Copernicus az ő elméletét csak matematikai hypothesisnek szánta, nem pedig igaz elméletnek. Galilei függését Brunótól már a kortársak is észrevették. Kepler, a mint egy kortársának Galileihez írt leveléből tudjuk, korholja is, a miért meg sem említi Brunót *Nuntius Sidereus*-ában.

Az újkor nagy rendszeralkotói közül Descartes-et korán érte a vád, hogy legfontosabb eszméit Brunóból merítette. Huet, Avranches püspöke, *Censura Philosophiae Cartesianae* című művében (1689) Bruno *Immenso*-ját jelöli meg Descartes majdnem valamennyi főgondolatának kútfejeül. A két philosophus között van is valamelyes hasonlóság. Mind a kettő hangoztatja a kételkedés szükségességét, mind a kettő a gondolkodást függetleníteni akarja a tekintélytől s küzd az előítéletek és az elfogultság ellen, mind a kettőnél a ratio a legbiztosabb ismeretek forrása. Rámutathatunk egy érdekes részletben való hasonlóságra is. Descartes, midőn az egyetemes kételkedés közepett egy abszolút biztos pontot keres, szükségesnek tartja azzal a lehetőséggel is számot vetni, hogy evidensnek ertsző gondolatainkat egy bennünket megtéveszteni akaró hatalmas daemon is sugallhatja, s e föltevessel szemben Istennek megtévesztésre képtelen igazságosságában talál menedéket. Hasonló gondolatot fejez ki már korábban Bruno, midőn az evidentiát arra alapítja, hogy Isten nem tévedhet és minket meg nem téveszthet, s többek között ezt írja: „Hogy pedig gonosz daemonok nem téveszthetnek meg, arra nézve azt az elvet kell szem előtt tartani, hogy Isten a létre-

hozója a természetnek és az érzékeknek s annak az igazságnak és evidentiának, a mely bennük van és szerintük való.“¹ De ha valószínűnek tartjuk is, hogy Descartes olvasta Brunót, ráhatásról mégis alig lehet szó. A közös eszmék egy része, mint pl. a gondolkodásnak a tekintélytől és az előítéletektől való szabadulására vonatkozók, nem sajátosan Brunónak, hanem általában a megújhódó philosophiának sokat hangoztatott eszméi. Egyébként Descartes és Bruno gondolatvilága között sokkal nagyobb a különbség, mint a hasonlóság. A kételkedés szükségességének eszméje sem azonos a kettőnél. Mert míg Bruno csak a tekintélyekben való kételkedést hirdeti, de elvben megbízik az ész belátásában, addig Descartesnél mindenben való elvszerű kételkedésről van szó, a melyből csak az öntudat biztossága révén jut el a biztos észigazságok kriteriumainak felismerésére. De idevágó gondolatai különben is annyira a legintensívebb, leg-sajátabb élmény benyomását teszik, hogy ezzel szemben a ráhatás keveset magyaráz. Másrészt azonban Huet véleménye világot vet arra, hogy mily torz és fogyatékos kép élt Brunóról a kor philosophiai köz-tudatában. A minden rationalismus ellen harczoló püspök hathatós eszköznek vélte a cartesianus philosophia ellen, hogy az istentagadónak ismert Brunóéval hozza vonatkozásba. Hogy e kor elsősorban a heterodoxia megtestesítőjét látta Brunóban, azt mutatja Mersenne-nek, Descartes barátjának véleménye is. A kor deistáinak, atheistáinak és libertinusainak istentelensége ellen forduló iratában Bruno egyéb tanainak érintése után így szól róla: „Mivel azonban megtámadta a keresztény

¹ *Sum. term. met., Evidentia, Opp. lat.* I, IV, 100.

vallást, azért megérdemli, hogy a leggonoszabb emberek egyikének tartsák, a kiket valaha a föld hátán hordott.“¹

Sokkal nagyobb súlylyal jelentkezik az a fölfogás, a mely Spinozát hozza Brunóval kapcsolatba. A rokonságot a két gondolkodó között oly közelinek érezték, hogy szokásban volt Bruno tanítását mint spinozismust Spinoza előtt apostrophálni. Egy olasz philosophia-történetíró Brunót egyenesen az olasz Spinozának nevezi.² Az a föltevés, hogy Spinoza a nolai hatása alatt alkotta pantheistikus rendszerét, nagy valószínűségre tett szert, a midőn a mult század közepe táján Spinozának első philosophiai műve, egy rövid tractatus Istenről, az emberről és az ő boldogságáról jutott felszínre. Sigwart³ és az ő nyomán Avenarius⁴ és Schaar-schmidt⁵ a két philosophus gondolatainak összevetése és párhuzamos helyek összeállítása alapján kimutatni igyekeztek, hogy a felszínre került ifjúkori műnek egyes részei mind gondolattartalomra, mind formára nézve hasonlóságot mutatnak Bruno dialogusaival, különösen a *Causa*-val és az *Infinito*-val, s arra a kö-

¹ *Contre l'impiété des deistes, athées et libertins de ce temps*, Paris, 1624, 229. és 234. Idézi Bartholmèss id. m. I, 259.

² *Bertrando Spaventa: La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia Europea*. Bari, 1909, 102. l.

³ *Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit*, Gotha, 1866, 16. és kk. és 96—134. Továbbá *Spinozas kurzer Traktat von Gott etc.* 1870, Prolog III. és IV., XXXII—LXIII és 161 kk.

⁴ *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*, 1868, VI és 17 kk.

⁵ A holland kiadás (*Korte verhandeling*) bevezetésében, XX és kk.

vetkeztetésre jutottak, hogy Spinozának Bruno művei szolgáltak forrásul. A ráhatást történetileg is próbálták valószínűvé tenni. Angliából Bruno olasz dialogusai könnyen juthattak el a Németalföldekre, mert a két ország között e korban élénk szellemi érintkezés folyt; Spinoza pedig szabadgondolkodó tanítója, Van den Ende körében könnyen hozzáférkőzhetett Bruno műveihez és bizonyára tudott olaszul. Hogy nem említi Brunót, az nem bizonyít e föltevés ellen; egyéb forrásait sem említi; a kor tudományos szokása ezt nem követelte. A Bruno-hypothesis ezek alapján a spinozizmus fejlődéstörténeti magyarázatában majdnem tudományos közhelylyé lett. Újabban Dilthey¹ igyekezett annak súlyos szavú, részletes fejtegetésekkel érvényt szerezni.

Ha mármost azokat a tanokat vesszük szemügyre, a melyeket az említett magyarázók szerint Brunótól vett át Spinoza, Dilthey nyomán azokat a következő néhány pont köré csoportosíthatjuk. Brunótól való mindenekelőtt a Spinozánál és a későbbi pantheistáknál is található felfogás az anyagi világ végtelen kiterjedéséről. Ebből pedig mindjárt az is következik, hogy a világegyetem magában hordja azokat az erőket, a melyek létformáit meghatározzák. Másodszor Brunónál találjuk már a spinozizmust jellemző kategóriákat Isten és a világ viszonyára nézve. E kategóriák egyike a szükségesség. A világ dolgai úgy következnek Istentől, mint az okozatok sora az egyseges okból. Bruno ezt úgy fejezi ki, hogy képeség és valóság Istenben azonosak. Eszerint mindaz,

¹ *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen.* Arch. f. Gesch. d. Phil. VI, 1900. 324. és kk.

a mi benne kifejtetlenül mint lényeg rejlik, a világban kifejtetten mint hatás jelentkezik. Ennek a tételnek legelvontabb, legszabatosabb formuláját azután Spinoza a *causa sui* és a végtelen substantia fogalmában adta. Épp úgy megtaláljuk Brunónál azt a jellegzetes spinozai gondolatot, hogy a szükségesség Istenben azonos a szabadsággal. A természet szükségessége szerint ható isteni akarát szabadon hat.¹ A másik brunói kategória Istennek a világhoz való viszonyát illetően: a substantia viszonya accidenseihez. Bruno is tanítja, mikép Spinoza, hogy egyetlen substantia van, reá mint absolutumra vezeti vissza az anyag és szellem különbségét. Az egyetlen, végtelen, mozdulatlan létben, a substantiában, van a sokaság és a szám; de ezáltal az egység nem szűnik meg; nem válik sokasággá, csak sokszerűvé, sokalakúvá. A sokaság és szám szerint való különbségeket Bruno az egység accidentiáiként fogja föl.² A substantia közelebbi meghatározásában is Bruno szolgál mintául Spinozának. Az isteni substantia egységes és örökkévaló; e tulajdonságokból következik azután mozdulatlansága, változatlansága, szóval azok a meghatározások, a melyeket a Spinoza világfelfogására gyakran alkalmazott akosmismus szóval foglalunk össze. A végtelen substantiának továbbá szükségképen végtelen sok attribútuma van. A világegyetem térbeli végtelensége Brunónál az isteni substantia végtelenségéből következik. A végtelen oknak csak végtelen hatás felelhet meg. Egy harmadik pont, a melyben Bruno determinálta Spinozát és a következő pantheistikus

¹ *De Immenso* lib. I. cap. 11.

² *Causa*, V. dial.

rendszereket, az a felfogás, hogy a véges dolog oly értelemben része a világegyetemnek, hogy benne jelen van a végtelen; a véges kifejezője a végtelennek. Brunónál ez a felfogás abból következik, hogy egyrészt csak egyetlen substantia van, a mely az egészben és a részekben azonos, s másrészt az egyetlen, végtelen substantia oszthatatlan. Hasonlóan okoskodik Spinoza is. Ugyancsak őreá emlékeztet az a brunói gondolat, hogy a végtelen substantia egyes dolgokban végtelen, másokban véges módon van meg. A negyedik pont, a melylyel Bruno mintául szolgált Spinozának, az ő heroikus etikája. Benne maga a pantheismus életérzése jut kifejezésre. Bruno rajzolta meg először az újkorban azt a lépcsőfokozatot, a melyen át az ember az önös szenvedélyek korlátozottságából fölemelkedik az örökkévalósághoz és egy egységes, egyetemes világösszefüggés contemplatiojához. Ez emelkedett szempontból Brunónál, mint később Spinozánál, az ember-erkölcsi kategóriák elvesztik érvényüket; a természet szempontjából jó az, a mi megfelel világegyetemi helyzetének, és Isten tökéletessége abban van, hogy magában foglal minden realitást s nincs benne semmi hiány. A heroikus eszmény megvalósulása egy újfajta vallásosság. Ennek lényegét Bruno, miként Spinoza, a szellem szabadságában látja, a mely a megismerésben s ennek alapján az egészszel való sympathiában gyökerezik s a melynek hatása a bátor világöröm. Bruno megújítja az antik világ legfőbb erkölcsi eszményét, a stoának *homo liber* fogalmát, és Spinoza ezt ugyanabban a stoikus értelemben fejleszti tovább.

Az itt kifejtett nézetek ellen száll síkra a legjobb Spinoza-könyvek egyikének szerzője, Dunin-Bor-

kowski.¹ Nem veti el teljesen a Bruno-hypothésist, de kellő mértékre igyekszik leszállítani. Szerinte a Sigwart, Schaarschmidt és különösen Dilthey gyűjtötte brunói helyek mindenestre valószínűvé teszik, hogy Spinoza ismerte Brunót. De a pantheismus csirái már sokkal korábban lappangtak a philosophus lelkében. Első ismerkedése velük még a Ghetto idejére nyúlik vissza. Bruno csak a vetés kikelését siettette. Azonban semmi történeti valószínűség sem szól a mellett, hogy Spinoza könyvtanulmány alapján ismerte volna Bruno philosophiáját, még mielőtt Descartes vezetésére bízta volna magát. Bruno művei ekkor nagyon ritkák voltak, csak óvatosan tűntek fel itt-ott a szabadgondolkodók köreiben és nagy-titokzatosan mentek kézről-kézre. A renaissance-philosophiai tanok így eleinte csak rövid formulák, jelszók alakjában, a környezet révén jutottak el hozzá. Bruno műveivel nem igen találkozhatott előbb, mint 1653 vagy 1654 előtt Van den Ende házában. De ekkor már Descartes szigorúbb philosophiai iskoláján ment keresztül. A francia philosophussal való megismerkedése után pedig Bruno poetikus-mystikus modora aligha vonzotta. Az eszmekeltés phasisán már túl volt Spinoza; most egy zárt rendszer első kísérletéhez haladt előre s itt Brunónak nem vehette hasznát.²

A mi mármost a két rendszer lényegét érintő hasonlóságokat illeti, két ténnyt kell hangsúlyozni. Először is azt, hogy mindezek az eszmék nem épp Bruno sajátjai. Ha Cusanust, Patrizzit, Cesalpinit és

¹ *Der junge Despinosa. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Von Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J. Münster in W., 1910.*

² L. n. o. 239—240, 285—286.

Campanellát ugyanilyen buzgalommal kutatják, ugyanolyan meglepő hasonlóságokra bukkantak volna. Spinoza az itt számbajövő eszméket legnagyobbbrészt az arab philosophiából, a korabeli mystikából és a kor egyéb secessionistikus irataiból ismerte. Hogy mennyit merített szabadgondolkodó ismerősök beszédéből, egyáltalán meg sem határozható. A renaissance pantheistikus gondolkodóinak hatása így jóformán csak arra szorítkozott, hogy megerősítették már korábban szerzett nézeteiben.¹ Másodszor valószínű, hogy a rövid tractatusban föltetsző brunói gondolatokat Spinoza nem az eredeti Brunóból vette, hanem Mersenne polemikus iratából.² A XVII. század szabadgondolkodói különösen két brunói művet aknáztak ki: a *Causa*-t és az *Infinito*-t. A bennök kifejtett eszmék annyira közkinccsé váltak a hitetlen körökben, hogy ha e kor valamely szabadgondolkodójánál brunói nézetekkel találkozunk, csak ritkán szabad az eredetinek ismeretére következtetni. Föltehetjük, hogy a cartesianus körökben oly hírneves Mersenne irata Spinoza előtt sem volt ismeretlen. Abban pedig megtalálhatta azokat az eszméket, a melyek a rövid tractatusban oly élénken emlékeztetnek Brunóra. A közelebbi vizsgálat meglepő egyezéseket mutat e rövid tractatus egyes fejezetei és Mersenne-nek Brunóból való összeállításai között.³ Egy alapvető hasonlóságot Spinoza és Bruno között Dunin-Borkowski mégis a nolainak közvetlen ráhatására vezet vissza: azt a gondolatot, hogy Istenben szabadság és szükségesség

¹ U. o. 326, 482.

² *Contre l'impïété des déistes etc.*

³ *Dunin-Borkowski*, 482—483.

azonos. A magyarázó szerint Spinoza ezt Brunónak *Summa terminorum metaphysicorum* című művéből merítette. Ez a metaphysikai irat volt minden valószínűség szerint mintája a Metaphysikai gondolatoknak, a melyeket Spinoza a cartesianus elvek egy paraphrazisához csatolva 1663-ban jelentetett meg.¹

Leibniz philosophiáját is szokásban volt sokáig Bruno ráhatásával magyarázni; ezt a hypothesisist is megrendítette az újabb kritika. Már Lacroze, Leibniz egyik kortársa, azt írja 1737 november 30-án J. de Chamberley-nek: „Sok tudós használta fel Bruno műveit. Maga Leibniz is egész rendszerét Brunónak *De Maximo et Minimo* (!) című könyvéből merítette. Megmondtam és bebizonyítottam ezt Leibniznak magának előszóval és írásban. Hogy ezt oly kevesen vették észre, az csak onnan van, hogy Bruno philosophiai művei homályosak és elijesztenek az olvasót.”² E véleményével Lacroze nem maradt egyedül. Különösen nagyon meggyökerezett a tudományos köztudatban az a felfogás, hogy Leibniz a *monas* terminust Brunónak köszönheti. Jacobi jelezte ezt először mint sejtést,³ egyes magyarázók, így Steffens⁴ és Clemens,⁵ már mint határozott véleményt vallják. Legenergikusabban hangsúlyozza Leibniznek Brunótól való függését az újabb philosophia-történetírók között Dühring.⁶ A nolainak ráhatását az első modern nagy

¹ U. o. 484.

² *Thesauri epistolici la Croziani*, Lips. 1746. III. 78. Idézi Bartholmèss, id. m. I, 268.

³ *Werke* IV, Einl. 8.

⁴ *Nachgel. Schriften* 59.

⁵ *Bruno und Nicolaus von Cusa* 1847, 27. és 62.

⁶ *Kritische Gesch. der Phil.* 1869, 4. Aufl. 1894.

német philosophusra történetileg is igyekszik valószínűvé tenni. Rámutat arra, hogy Leibniz 1691 óta mint a wolfenbütteli könyvtár főkönyvtárosa könnyen hozzájuthatott Brunónak úgynevezett frankfurti latin műveihez; sőt mint a braunschweigi ház történetírójának figyelembe is kellett neki azokat vennie, mert Heinrich Julius braunschweig-lüneburgi herczegnek voltak ajánlva. Leibniz mármost, Dühring szerint, bőven kiaknáztá Brunót. Átvette tőle a minimum tanát, a monas monadum fogalmát, a perceptiók és apperceptiók megkülönböztetését, az állati lelkek elmulthatatlanságának gondolatát és egyebet. Csakhogy Brunónak tisztán philosophiai jellegű gondolatait Leibniz az ő theologizáló hozzáadásaival egyenetlenekké, zagyvákká tette. Az egész leibnizi felfogást Dühring úgyszólván mint a brunóinak megrontott, eltorzított mását állítja oda. De Leibniznek igazságosabb, mindenestre okjektívabb hangú méltatói is vallják Brunótól való függését. Brunnhofer egy külön kis iratban igyekszik bizonyítani, hogy Leibniz Brunóból merítette a praestabilita harmonia eszméjét s egész sor egyezést — többnyire külsőleges s nagyon is a szóhoz tapadó párhuzamot — állapít meg a két philosophus között a brunói ráhatás igazolására. Mint kétségbe sem vont tényt vallja ezt a ráhatást még számos philosophia-történetíró, többé és kevésbé neves magyarázók, nagy összefoglaló compendiumok írói és speciálisabb kutatók.

Egészen más világításba helyezték ezt a kérdést Ludwig Stein-nek idevágó vizsgálódásai.¹ Lényegileg

¹ *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungs-geschichte der Leibnizischen Philosophie.* Berlin 1890. 197—213.

ezek ahhoz az eredményhez vezettek, hogy Leibniz philosophiai conceptiója velejében már a Bruno philosophiai műveivel való megismerkedés előtt készen volt, sőt a monas terminusát sem Brunóból vette. Leibniz ugyanis 1690 előtt a nolainak csupán lullusi műveit és matematikai tárgyú iratait ismerte; philosophiájáról csak hallomásból, mindenestre csak másodkézből volt tudomása. 1690-ben azonban, mint Stein kimutatja, Leibniz substantia-fogalma már teljesen kialakult. Így hát Bruno philosophiájának ráhatásáról már e külső okoknál fogva sem lehet szó, nem is tekintve azt, hogy a leibnizi substantia-fogalomnak a brunóival csak kevés belső közössége van. Bruno philosophiai műveit Leibniz csak 1700 után említi, ellenben már 1696 szeptember óta állandóan használja a monas kifejezést. Ennek elsajátítása Brunótól így már e chronologiai okokból sem valószínű. Leibniznak a nolaira vonatkozó ítélete a philosophiai műveivel való megismerkedése után sem éppen kedvező. 1708-ban azt írja Lacrozenak, hogy a végtelenről szóló művek szerzője „nincs ugyan szellem híján, de nem nagyon mély”.¹ Bruno művei ez időben Leibniznak nem is mondhattak sokat saját philosophiája szempontjából. Talán megerősítették egyik-másik régibb nézetében; minden bizonyynyal belőlük vette a monas monadum kifejezést; mélyebb hatást azonban nincs okunk fölvenni. Monadológiája ekkor belsőleg és külsőleg egyaránt már rég befejezésre jutott.

Dühring azt állítja, hogy Leibniznak mint wolfenbütteli könyvtárosnak már 1691 óta ismernie kellett Bruno műveit. De ezzel szemben áll a következő.

¹ Dutens V, 492—493.

Először is nem lehet föltenni, hogy egy könyvtárosnak ismernie kell valamennyi művét az igazgatása alatt álló könyvtárnak. Ez annál inkább áll Leibnizra, mert ő csak névleg volt Braunschweig-Lüneburg könyvtárosa. Az ő tiszte csupán csak a szervező, ellenőrző főkönyvtárosé volt. Hannoverben csak a könyvcímek, nem maguk a művek voltak szeme előtt. Különös érdeklődés pedig nem igen készíthette, hogy Bruno műveit magának elhozassa. A hang, a melylyel 1690 előtt Brunóról szól, nem mutat valami különös nagyrabecsülésre. A XVII. század szemüvegén át nézve őt, a hirhedt eretneket látta benne s aligha találta oly érdekesnek alakját, hogy sietett volna közelebbről megismerkedni philosophiai műveivel. Másodszor, ha Dühring feltevése igaz, hogy Leibniz már 1691 óta ismerte Bruno műveit, akkor érthetetlen, miért nem használta már ez év óta a monas terminusát, holott ez olyan szerencsésen adja vissza az individualis és immaterialis substantia fogalmát. Ezzel szemben azt látjuk, hogy Leibniz még öt évig a legkülönösebb terminusok között ingadozik, de a monast még nem ismeri. 1696-ban vége e határozatlanságnak: a substantia egyszersmindenkorra a monas nevet kapja. Ennek az érvelésnek ellenpróbáját is adja Stein, a mennyiben kimutatja, hogy a monas terminusát Leibniz az ifjabb Van Helmontnak köszöni. E gondolkodóval Leibniz 1696 elején személyesen érintkezett, de tanítását műveiből is ismerte. Két németre fordított művét idézi is; azok bizonyára könyvei között is megvoltak.

A XVIII. század elejétől fogva elevenebb érdeklődés mutatkozik Bruno iránt. Kimerítő méltatásáról

persze még nem lehet szó, még csak igazi megértéséről sem. John Toland mint a szabadgondolkodók atyját becsüli; ezt a véleményét a Spaccio alapján alkotta meg róla. Kéziratai között fennmaradt az *Infinito* egy tartalmi kivonata, valamint az előljárólevél angol fordítása.¹ 1713-ban megjelent a Spaccio egy angol fordítása W. Morehead-től, a kiben ugyancsak Tolandot sejtették, de valószínűen valamely szabadgondolkodó testvére a fordító. A század folyamán, mint Bartholmæss összeállításából kitűnik,² Németországban, Franciaországban, Olaszországban sokan írtak Brunóról, hol az atheismus vádjával sujtva őt, hol őt épp e vád ellen védelmezve, hol philosophiai mélységét bámulva, hol gondolatai zavarosságát korholva. Philosophiai jelentőségét igaz mivoltában csak a század végén ismerték föl Németországban. Összefügg ez az új pantheistikus tendenciával, a mely épp ekkor ragadta meg nagy erővel a legkiválóbb elméket. Föltámadását ünnepli Spinoza s ő, a kinek neve régebben egyértelmű volt az atheismussal, most újfajta, bensőséges vallásosságnak lesz prófétája. Lessing és Hamann, Wieland és Goethe, Herder és Schleiermacher meghajolnak a németalföldi bölcs emelkedett geniusa előtt. De Spinozával együtt föléled a pantheista Bruno is. Fölelevenítésében a legnagyobb érdem Jacobit illeti: Spinoza-könyvében (1785)³ függetlenül részletes kivonatot közöl Bruno *Causa*-jából. Hogy ezzel is a pantheismus ügyét akarta szol-

¹ *Collection of several pieces of Mr. John Toland, with some memoirs of his life and writings*, London, 1726, I. Idézi *Intyre*, 349.

² *Id. m.* I, 257 és kk.

³ *Über die Lehre des Spinoza*.

gálni, kitűnik a mű előszavából. „Czélom e kivonattal az volt, hogy Brunónak Spinozával való összevetése révén mintegy összegét adjam könyvemben a ‘Εν και Παν philosophiájának . . . Bajosan lehet a legtágabb értelemben vett pantheismusnak tisztább és szebb körvonalozását adni, mint a milyen Brunóé.“¹ E kivonat ismertette meg először a német gondolkodást pontosabban Bruno pantheistikus világszemléletével.

Bizonyára Jacobi kivonata révén hatott Bruno Schellingre is. E ráhatás a romantikus természetphilosophusnak arra a fejlődési phasisára esik, a melyet a philosophia története rendszeren az azonosság rendszerének (Identitätsphilosophie, Identitätssystem) nevez. Schelling ekkor abban látta feladatát, hogy a természetphilosophiát és a transcendentális philosophiát közös alapra helyezze oly módon, hogy tárgyait, a természetet és a szellemet, közös elvből származtatja. Ez a közös elv az absolutum. Benne megszűnik minden kettősség, minden differentia. Az absolutum a szellem és a természet, az idealitás és a realitás, a subjektum és az objektum azonossága, indifferentiája. E felfogás kialakulásában nagy része volt az újraéledt Spinozának; nála is a két isteni attributum egy indifferens absolutum két megjelenésformája. Viszont Spinozától eltér abban, hogy természetszemléletében erősen érvényesül a teleologiai szempont. A mindenség történéseit számára legjobban az élő, fejlődő, czélszerűen működő szervezet és a művészi tevékenység analogiája teszi világossá. E tekintetben egyezett más pantheista kortársaival; az egész aesthetikai korszaknak ez egyik uralkodó szem-

¹ II. kiad. Breslau 1789, IX.

lélete. De épp ez tette vonzóvá Schelling számára a nolainak világfelfogását is. Nem valószínű, hogy az olasz philosophust eredetiben ismerte. A Bruno nevét viselő párbeszédes művében,¹ a mely philosophiája e phasisának legtökéletesebb kifejezője, Jacobi kivonatóból idézi azokat a helyeket, a melyekre okoskodása támaszkodik. Így meghatározhatjuk Bruno ráhatásának mineműségét és mértékét is. Schelling azonosság-philosophiája nem Bruno hatása alatt alakult ki, de e philosophia igenis értékessé tette számára Bruno *Causa*-jának gondolatvilágát, ebből átvette mindazt, a mit magával rokonnak érzett és főleg Bruno formuláiba, kifejezéseibe öltöztette a maga eszméit.

Közelebbről tekintve, a következő schellingi gondolatok mutatják Bruno ráhatását. Az absolutum a legfőbb egység, valamennyi ellentét egybeesése.² A végtelenben, az absolutumban lehetőség és valóság egybeesik, a véges dolgokban a kettő nem esik egybe. A végtelennek és a végesnek viszonyát egymáshoz legjobban a szerves test egészének és az egyes tagnak kapcsolata szemlélteti.³ A világtestek a legtökéletesebb létezők; magukban ábrázolják az egész univesumot; mint nagy élő szervezetek végtelen változásoknak vannak ugyan alávetve, mégis elmulthatatlanok:⁴ „boldog élőlények és összehasonlítva halandó emberekkel, halhatatlan istenek”.⁵ A philosophia legfon-

¹ *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch.* Berlin 1802.

² *Sämmtliche Werke*, I. Abt. IV. Bd. 236.

³ U. o. 249, 250.

⁴ Ezt a felfogást Bruno csak az olasz dialogusokban vallja. Az *Immenso*-ban a világtestek mulandóságát tanítja. L. fent 289—290.

⁵ U. o. 262.

tosabb feladata a legfőbb egység szemlélete.¹ Teljes-séggel Bruno módjára Schelling is a dolgok végső, közös substratumát materiának nevezi. „A materia maga az isteni és természeti principium egysége, abszolút módon egyszerű, tehát változatlan, örök.“ A dolgok különbsége a formából származik. De valamennyi forma az első formából ered, a formák formájából, a mely valamennyit tartalmazza s így egyik különös formához sem hasonlít, ugyancsak abszolút módon egyszerű, változatlan és örök — s egybeesik a materiával. A legfőbb forma a világ élete és lelke. Semmiféle forma nem származik kívülről, valamennyit magából bocsátja ki a materia. Egészen Bruno szavait véljük olvasni a világegyetem egységének mozdatlanságának, változatlanságának, öröktől- és örökkévalóságának, szépségének, isteni voltának jellemzésében.² Végül teljesen Bruno formulázásában jelöli meg a philosophiai kutatás legfőbb szabályát: hogy a természet legmélyebb titkaiba hatolhassunk, fáradhatatlanul a dolgok legszélsőbb ellentéteit kell fűrkészni; nem elég az egyesülés pontját megtalálni, hanem — s ez a tulajdonképeni rejtély — belőle az ő ellentétjét kell kifejleszteni. Csak ez úton leszünk képesek a természetet Istenben, Istent a természetben szemlélni.³ A német philosophusnak költőileg emelkedett hangja is mintha a nolai bacchusi elragadtatásának volna visszhangja.

Goethének néhány philosophiai költeményét is kapcsolatba hozták Brunóval s talán nem ok nélkül.

¹ U. o. 301.

² U. o. 310—314.

³ U. o. 328—329.

A német költőfejedelem pantheismusát idegenből való átvétellel magyarázni persze értelmetlen kísérlet volna. A mindenség isteni életének érzése az ő legeredetibb, minden pantheistikus philosophiai tanulmányt megelőző élményei közé tartozik. De a XVIII. század nyolczvanas éveiben ő is belekerült az új spinozisztikus hullámba s a németalföldi bölcshet Ethikájának olvasása saját világszemléletét is tudatosabbá tette. Spinoza merev mathematicismusától persze Goethe világszemlélete épp oly idegen, mint Schellingé. Miként a romantikus philosophus, a kivel egyébként 1800 óta személyes viszonyba is lépett s a kinek természetphilosophiája nem maradt hatás nélkül gondolkodására,¹ úgy ő is az örökkön hullámzó, változó mindenséget az élő szervezet és a művészi alkotás módjára szemléli. Vegyük ehhez világfelfogásának még néhány más lényeges vonását, így a világlélek gondolatát, a lét tökéletességének, abszolút értékes voltának eszméjét, az egész mindenséget átfogó optimismusát, s megértjük a német költőphilosophus rokonszenvét a már ifjú kora óta ismert nolai iránt.

Érdekes véletlen, hogy Goethe pantheismusának első nyoma Bruno nevével kapcsolatos. 1770-iki naplójában ugyanis Goethe Bayle támadása ellen védi Brunót s ennek pantheista eszméit nem hogy istenteleneknek és ízlésteleneknek, de mélyértelműeknek és termékenyeknek ítéli.² Mint későbbi följegyzéseiből³

¹ V. ö. Siebeck, *Goethe als Denker*, Stuttgart, 1902, 114.

² V. ö. Brunnhofer: *Giordano Brunos Einfluss auf Goethe*, *Goethe-Jahrbuch* VII. 1886, 242. Továbbá *Dilthey: Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes*, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VII. 1894, 317 és kk.

³ *Tages- und Jahreshefte*, *Sämmtl. Werke* 1830, 32. Bd. 78.

kitűnik, Goethe 1812-ben foglalkozott ismét élénken Brunóval. „Általános szemlélődésre és a szellem épülésére alkalmasok a nolai Jordanus Brunus iratai“, írja itt; de aztán panaszkodik, hogy nagyon nehéz benne a színaranyat és -ezüstöt különválasztani a salaktól. Abból, hogy Goethe itt latin formájában idézi Bruno nevét, Brunnhofer azt következteti, hogy a költő Bruno latin műveit olvasta.¹ Ennek igazolását abban látja, hogy Goethe több philosophiai költeményének Bruno *De Immenso*-jában mutatható fel a forrása.

Legmeglepőbben egyezik Bruno szavaival a *Gott und Welt* egyik legszebb, először 1815-ben megjelent pantheistikus versszaka:

Was wär' ein Gott, der nur von Aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse?
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.²

A költő itt úgyszólván sorról-sorra adja vissza a brunói helyet. Nem oly messzemenő, de még mindig eléggé szembetűnő a hasonlóság a brunói eredetihez a mindjárt a fentebbi után következő versszakban:

¹ Id. h. 243.

² V. ö. *De Immenso, Opp. lat.* I, II, 58.: „Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignus enim illi debet esse internum principium motus, quod est natura propria, species propria, anima propria, quam habeant tot quot in illius gremio et corpore vivunt.“ Az első sor kérdő formájára Brunnhofer szerint hatott még *Imm.* I, II, 85.: „Quis stultus ad externum, ulterioremque motorem nos dimittet? Ugyanezt idézi Brunnhofer: *Goethes Bildkraft*, Leipz., 1890, 2.

Im Innern ist ein Universum auch;
 Daher der Völker löblicher Gebrauch,
 Dass jeglicher das Beste, was er kennt,
 Er Gott, ja seinen Gott benennt,
 Ihm Himmel und Erden übergibt,
 Ihn fürchtet, und womöglich liebt.¹

Egyes magyarázók a romantikus korszak más nagy gondolkodóinál is vélnek brunói eszméket találni. Véleményünk szerint azonban ezeket nem lehet Bruno hatására visszavezetni; ezért nem foglalkozunk velük bővebben. Mindamellett nem állíthatjuk, hogy Bruno ráhatása más gondolkodókra tisztán a multa tartozik. Épp napjainkban találunk újra philosophiai írókat, a kik világ- és életfelfogáskeresésükben Brunótól kaptak ihletet. Így némely monistikus gondolkodó, mint Wilhelm Bölsche és Bruno Wille, részben a brunói tanok hatása alatt fejlesztették ki aesthetikai-pantheistikus világnézetüket.² Egészben azt mondhatjuk, hogy Bruno philosophiája, ha különböző részei nem ítéltetők is egyformán élőknek, mégsem pusztán történeti jelentőségű. Egyes tanai annyira meggyökereztek a tudományos gondolkodásban, vagy a tudomány újabb eszközei által is igazolva annyira az objektív tudás formáját öltötték, hogy egészen elvesztették személyes jellegüket. Ilyen az ész autonómiájának, a philosophia

¹ A Brunnhofer megjelölte brunói hely mindjárt a fenti után van; belőle csak a következőt idézzük (*Imm.* I, II, 158—9.): „Ideo usuvenit apud vulgus tantum, ut Deus pingatur in formam et figuram hominis atque colatur“. Egyéb, többé-kevésbé szembeszökő hasonlóságokra nézve Goethe egyes versszakai és Bruno egyes helyei között Brunnhofer idézett dolgozatára utaljuk az olvasót.

² V. ö. *Ueberwegs Grundriss der Gesch. der Phil.* IV. 11. Aufl. Berlin, 1916, 283 és 293.

szabadságának eszméje, ilyenek kosmológiájának fő-gondolatai. Kapcsolatuk Bruno nevével a köztudatban meglazult, szinte egészen feloldódott; mintegy a levegővel szívjuk őket magunkba. Más tanai viszont épp személyes bélyegüknek köszönik ma is élet- és hatóerejüket. Áll ez mindenekelőtt vallási, művészi és vitalistikus indítékoktól áthatott világszemléletére, optimistikus világértékelésére, heroikus eszményiségére. Az erkölcsi enthusiasmus és a phantasia, a mely e tanokat áthevíti és oly egyénien színezi, soha el nem múló aesthetikai varázst biztosít számukra.

NÉVMUTATÓ.

A.

Acidalius 132.
 Ágost 121.
 Ágoston, Szt. 7, 146, 147, 351.
 Agrippa, Cornelius, nettes-
 heimi 11, 42, 55, 198—199.
 Albert, Nagy 121, 190.
 Alberti, Leon Battista 9, 30.
 Albinus, Petrus 119.
 Alcuinus 7.
 Alexander, Bernát 34.
 Algazzali 192.
 Algerio, Pomponio 77.
 Alonso, pater 117, 134.
 Anaxagoras 209.
 Anaximander 279, 289.
 Antal, Szt. 81,
 Aristarchos 72.
 Aristoteles 33, 45, 46, 47, 48,
 52, 67, 70, 79, 86, 94, 96,
 110, 113, 114, 115, 119, 120,
 122, 129, 144, 175, 182, 183,
 186—187, 190, 191, 193, 194,
 199, 221, 237, 242, 255, 276,
 298, 306, 321, 323.
 Arius 146.
 Auvray 80, 81, 116.
 Avenarius 368.
 Averroës 45, 191—192.
 Avicebron 192.

B.

Bacon, Roger 53.
 Bacon, verulami 39, 59, 101,
 294, 363.
 Balbani, Niccolò 84.
 Bánóczi, József 9.
 Barach 191.
 Barbadico, Sebastiano 142.
 Bartholmæss 93, 368, 374, 378.
 Bassano 114.
 Basso, Sebastiano 242.
 Bayle 382.
 Bellarmin, Róbert 160, 161.
 Bergerac, Cyrano de 93.
 Bertano, Giacomo 128, 142.
 Berti, Domenico 75, 76, 77, 83,
 84, 85, 87, 90, 107, 113, 118,
 143, 162, 163.
 Besler, Hieronymus 135.
 Beyersdorf, R. 102.
 Bocaccio 12.
 Boethius 126.
 Borgia, Cesare 29.
 Bölsche, Wilhelm 384.
 Brunelleschi 22.
 Brunnhofer 76, 118, 292, 375,
 382, 383, 384.
 Bruno, Giordano 3, 16, 27, 35,
 41, 43, 68, 73, 74, 75 és kk.
 Bruno, Giovanni 75, 165, 171.

Buonarotti, nápolyi 76.
 Burekhardt, Jakab 9, 22.
 Burleigh 101.

C.

Calepino 94.
 Callier 116.
 Campanella 39, 43, 162, 167,
 373.
 Caraccioli, Galeazzo 84.
 Cardano 11, 55, 56, 67, 199,
 284.
 Carrière 222, 227.
 Castelnau, Michel de 77, 96.
 Castiglione 9.
 Cellini, Benvenuto 13, 29, 74.
 Cesalpini 372.
 Chamberley, I. de 374.
 Chrysippos 94.
 Chrysostomos, Szt. 82.
 Cicero 11, 27.
 Ciotto, Giambattista 128, 132,
 133, 135, 137, 138, 142, 143.
 Clemens 198, 227, 374.
 Columbus 178.
 Contarini, Ferigo 157.
 Copernicus 21, 58, 71—73, 79,
 103, 104, 122, 131, 161, 200,
 211, 280, 288, 358.
 Cotin 80, 81, 116.
 Cusanus, Nicolaus 35, 60—66,
 68, 72, 73, 79, 122, 182,
 194—198, 284, 351, 372.

D.

Dante 8, 11, 12, 13, 22, 33,
 111.
 Demokritos 47, 94, 181, 184,
 203, 205, 236, 238, 239, 279,
 350.

Demosthenes 94.
 Derencsényi, Katalin 133.
 Descartes 35, 39, 115, 220, 242,
 294, 366—367, 372.
 Dieson 362.
 Diltthey 57, 369, 372, 382.
 Dionysios, Araeopagita 192,
 298.
 Donato 156.
 Donatus 7.
 Douglas, Archibald 112.
 Dufour, Th. 85.
 Dunin-Borkowski 371, 372, 373.
 Duns, Scotus 53.
 Dühring 374, 375, 376, 377.

E.

Eckhart 351.
 Eglin, Raphael 118, 128.
 Elze 101.
 En de, Van den 369, 372.
 Enea Silvio 22.
 Epikuros 47, 181, 236, 239,
 279, 311.
 Erasmus 76, 82, 90.
 Erzsébet 100.
 Eudoxos 104, 176.
 Euklides 304.

F.

Falckenberg 198.
 Faye, De la 85.
 Ferencz, assisi-i Szt. 24.
 Ficino 48, 187, 193.
 Filelfo 11.
 Filesac, Jean 113.
 Fiorentino 152, 153.
 Fischer, Peter 127.
 Forgách, Mihály 133.

Forgách, Simon 133.
 Foscari, Aloysius 144.
 Fracastoro 199, 284.

G.

Gabrielli, Giovanni, da Saluzzo
 137, 141.
 Galeotto 27.
 Galilei 22, 59, 160, 161, 162,
 167, 198, 220, 280, 284, 365—
 366.
 Gassendi 242.
 Gemma, Cornelius 199, 284.
 Gentile, Albertino 76, 119.
 Gentile, da Fabriano 23, 107.
 Gentile, Giovanni 70, 155, 167.
 Gergely, IX. 90.
 Gergely, Nagy 7.
 Ghirlandajo 13.
 Giotto 13.
 Giovanni, da Nola 76.
 Goethe 18, 45, 73, 378, 381—
 384.
 Gozzoli, Benozzo 14, 23.
 Greville, Fulk 100, 101.
 Guarino 4.
 Güttler, C. 143.

H.

Hainzel, Johann Heinrich 128,
 129.
 Hamann 106, 378.
 Hardek 133.
 Havekenthal, Valens 132.
 Hegel 307.
 Heinrich, Julius 129, 375.
 Heliseus 199, 284.
 Belmont, Van 377.
 Henke 126.
 Hennequin 113, 114, 116.

Henrik, angoulême-i 88.
 Henrik, III. 88.
 Herakleitos 94, 183, 203, 205,
 235, 311.
 Herder 378.
 Hesiodos 323.
 Hipparchos 104, 176.
 Hippokrates 122.
 Hippolitus Maria 162, 163.
 Homeros 323.
 Höfding 53.
 Huet 366, 367.
 Hutten 40.

I.

Intyre 85, 86, 96, 99, 112, 249,
 363, 364, 378.

J.

Jacobi 106, 374, 378, 379,
 380.
 Jeromos, Szt. 82.
 Julius 125.

K.

Kalippos 176.
 Kant 17, 30, 31, 35, 36.
 Katalin, Szt. 81.
 Kelemen, VIII. 160, 163, 164,
 194.
 Kepler 57, 58, 123, 280, 366.
 Keresztély 121.
 König, Wilhelm 101.
 Krell 121.

L.

Lacroze 374, 376.
 Lange, F. A. 73, 222.
 Lasco, Albert a 97.
 Lasson 224, 227, 292.

Lasswitz 198, 242, 358.
 Leibniz 39, 40, 91, 348, 374—
 377.
 Leicester 101.
 Leone, Ambrogio 76.
 Lessing 30, 258, 378.
 Leukippos 181, 184, 203, 205,
 236, 238, 239.
 Lionardo, da Vinci 9, 13, 34.
 Lorenzo, magnifico 13.
 Lotze 225.
 Lucretius 130, 181, 184, 236,
 239, 279, 323.
 Lullus, Raymundus 79, 89—
 91, 148, 190, 191.
 Luther 90, 122, 126, 148, 268.
 Lyell, Charles 359.

M.

Macchiavelli 37.
 Madrucci 160.
 Martialis 323.
 Márton, V. 90.
 Masaccio 22.
 Mátyás 27.
 Mauvissière, Michel de Castel-
 nau 96, 99, 103, 112.
 Medici, Cosimo dei 37.
 Melanchthon 57, 90, 119, 148.
 Mendoça, Bernardino di 101,
 116.
 Merliano 76.
 Mersenne 367, 373.
 Michelangelo 15, 30.
 Mocenigo, Giovanni 132, 134,
 135, 136, 137, 138, 139, 140,
 141, 142, 147, 153.
 Moleschott 359.
 Molière 93.

Mondolfo, Rudolfo 80.
 Mordente, Fabricio 112.
 Morehead, W. 378.
 Moro, Giovanni 88.
 Morosini, Andrea 135, 140, 142.
 Morosini, Tommaso 142, 156.
 Morselli 359—360.

N

Nepos 12.
 Nietzsche 19.
 Nigidius, Petrus 117.
 Nizzolio 94.

O

Olaus Cimber 284.
 Ovidius 218, 323.

P

Pál, IV. 84.
 Pál, Szt. 84.
 Paracelsus 3, 42, 56, 67—68,
 122, 199.
 Parmenides 183, 205, 211.
 Paruta 158.
 Pasqua, Ambrogio 79.
 Pater, Walter 3.
 Patrizzi 67, 193, 194, 372.
 Paulus 162.
 Pempflinger, Orsolya 133.
 Petrarca 22.
 Philo 50.
 Pico della Mirandola 4, 16, 17,
 37, 55, 193.
 Pius, II. 22.
 Pius, V. 80.
 Plato 4, 37, 47, 48, 49, 55, 79,
 94, 144, 177, 185, 190, 205,
 286, 296, 315, 321, 341.

Plotinos 48, 58, 60, 79, 185,
187—190, 204, 205, 206, 296,
298, 341, 352.
Plutarchos 12.
Pompeo 29.
Pomponazzi 52, 56, 255.
Pope 40.
Porzio 87.
Priuli, Lorenzo 141.
Ptolemaeus 104.
Pulszky, Károly 7.
Pythagoras 122, 145, 243, 298.

R

Ramée, Pierre de la 193, 194.
Ranke 160.
Rebiba 80.
Regiomontanus 21.
Remigius 83.
Reuchlin 155, 193.
Rittershausen 163.
Rotta, Paolo 61.
Rousseau 37.
Rudolf 122, 123, 124, 257.

S

Sabellius 146.
Salamon 111, 363.
San Clemente 123.
Sándor, Nagy 176.
San Severina 155, 160.
Savolina Fraulissa 76.
Savonarola 37.
Schaarschmidt 368, 372.
Schelling 168, 379—381, 382.
Schiller 18, 31, 32.
Schleiermacher 378.
Schoppe 107, 161, 163, 165.
Sforza, Francesco 11.

Shaftesbury 40.
Shakespeare 93, 101, 102.
Sidney, Sir Philip 100, 103, 111.
Siebeck 382.
Signorelli, Luca 15.
Sigwart 127, 128, 129, 368,
372, 386.
Simmel 15.
Sisto, da Luca 82.
Sixtus, V. 117.
Sokrates 181, 315, 363.
Spampanato 70, 76, 92, 93.
Spaventa 153, 368.
Spinoza 16, 35, 39, 168, 220,
260, 278, 307, 368—374, 378,
379, 382.
Steffens 374.
Stein, Ludwig 375, 376, 377.
Stölzle 135.
Stuart Mária 96.
Suetonius 30.
Symonds 7, 23.
Szinnyei József 133.

T

Taberna, Ludovico 141.
Tamás, aquinói Szt. 79, 81,
139, 148, 174, 190, 351.
Tansillo 76, 111.
Telesio 67, 69—71, 199.
Teófilo, da Varraro 78.
Thales 182.
Tiphys 178.
Tocco, Felice 87, 91, 92, 116,
121, 126, 129, 131, 185, 187,
189, 193, 194, 199, 202, 203,
204, 280, 284, 293, 307, 365.
Toland, John 378.
Tritemius 193.

Troilo, Erminio 195, 305.

Tschischwitz 101.

Tycho de Brahe 123, 199, 284.

U

Ucello, Paolo 22, 23.

Ueberweg 384.

Uebiger 61.

V

Valla, Laurentius 76.

Vanini 43, 163.

Vautrollier 101.

Virgilius 7, 94, 323.

Vita, Fra Domenico 81.

Vittorino da Feltre 4.

Vives 34.

W

Walsingham 101.

Watson, Thomas 363.

Wechel, Johann 127.

Wieland 378.

Wille, Bruno 384.

Winckelmann 30.

Windelband 45.

Wittmann 192.

X

Xenophanes 183.

Z

Zoroaster 174.

Igazítás.

69. lap alulról 15. sor: *Amaz az anyag összehúzódásában nyilvánul, emez kiterjedésében.* Helyesen így: *Amaz az anyag kiterjeszkedésében nyilvánul, emez összehúzódásában.*

A 117. lapon a 3. jegyzet *Sigwart*-ra támaszkodik. V. ö. *Kleine Schriften*. I. 69. és 118.

TARTALOM.

	Oldal
A szerző előszava	V
Első rész : A renaissance culturája	1
Első fejezet : A renaissance culturájának általános jellemzése	1
Második fejezet : A renaissance philosophiája	41
Második rész : Giordano Bruno élete	75
Első fejezet : Bruno ifjúsága	75
Második fejezet : A philosophiai alkotás magaslátán	96
Harmadik fejezet : Az inquisitió törvényszéke előtt	132
Negyedik fejezet : Bruno egyénisége	169
Harmadik rész : Giordano Bruno philosophiája	181
Első fejezet : Bruno philosophiájának forrásai	181
Második fejezet : Bruno philosophiájának rendszere	201
A) Metaphysika	203
B) Vallásphilosophia	247
C) Természetphilosophia	270
D) Ismerettan	294
E) Aesthetika	313
F) Ethika	324
G) Bruno philosophiájának méltatása	355
Harmadik fejezet : Bruno ráhatása más gondolkodókra	361
Névmutató	386

